في صفة المؤمن الكامل
حسن الاخلاق حافظ لحدود الله كامل العقل لطيف اللسان
موافق الرجل زاهد في الدنيا كثير الذكر دايم الفكر تارك الشهوة خالف الشيطان
مانع عن غيبة غيره طالب العلم دايم الحزن في الآخرة مشغول بعيوب نفسه
... مطمئن لوعد الله بعد ...

بسم الله الرحمن الرحيم

جم رخ مجرب

بسم الله وبالله ومن الله والحمد لله ولا غالب
الله اعوذ بكلمات الله التامات كلها من شر
ما خلق وذرء وبرء ومن شر النفاثات
في العقد ومن شر حاسد اذا حسد فارجع البصر هل
ترى من فطور ثم ارجع البصر كرتين ينقلب
اليك البصر خاسئا وهو حسير

تملكت هذا الكتاب ... الاكبر

حدثنا محمد بن موسى بن المتوكل قال حدثنا علي بن ابراهيم بن هاشم
عن ابيه عن ياسر الخادم قال لما نزل ابو الحسن الرضا عليه السلام حميد بن قحطبه
نزع ثيابه وناولها حميدا فاحتملها وناولها جارية له لتغسلها فما لبثت
ان جاءت ومعها رقعة فناولتها حميدا وقالت وجدتها في جيب ابي الحسن
عليه السلام قال حميد جعلت فداك ان الجارية وجدت رقعة في قميصك
فما هي قال يا حميد هذه عوذة لا نفارقها فقلت له لو شرفتني بها فقال
هذه عوذة من امسكها في جيبه كان مدفوعا عنه وكانت له حرزا من الشيطان الرجيم
والسلطان ثم املاء على حميد العوذة وهي هذه رقعة الجيب بسم الله الرحمن الرحيم
بسم الله اني اعوذ بالرحمن منك ان كنت تقيا او غير تقي اخذت بالله
السميع العليم البصير على سمعك وبصرك لا سلطان لك علي ولا على سمعي ولا على بصري ولا على شعري
ولا على بشري ولا على دمي ولا على لحمي ولا على مخي ولا على عصبي ولا على عظامي ولا على مالي
ولا على اهلي ولا على ما رزقني ربي سترت بيني وبينك بستر النبوة الذي استتر
انبياء الله من سطوات الجبابرة والفراعنة جبرئيل عن يميني وميكائيل عن
شمالي واسرافيل عن ورائي ومحمد صلى الله عليه وآله وسلم امامي والله تعالى مطلع
علي يمنعك مني اللهم لا يغلب جهله اناتك ان يستفزني ويستخفني
اللهم اليك التجات اللهم اليك التجات اللهم اليك التجات
وصلى الله على خير خلقه محمد وآله اجمعين

قد انتقل هذا الكتاب الى

عبد المذنب

این از مجربات از امام حسین علیه الصلوة والسلام است مرویست که اگر مشرف و موجب
غارت و تاراج باشد و در هر موضعی که این دعا در آنجا باشد هیچگونه مضرت نرسد
و دعا اینست بسم الله الرحمن الرحیم و به نستعین یا حبیب الابرار و صفی الاخیار
و یا من یسبح له الاشجار یا خالق الجنة والنار یا صریخ المستصرخین
و یا غیاث المستغیثین و یا اله العالمین لا اله الا انت الله
اکبر اعلی و ابصر و اقهر و اقدر و اعز و اکرم و احفظ مما
اخاف جمیعا و احذر لا اله الا هو الحی القیوم لا اله
الا هو الحق المبین وصلی الله علی محمد و آله اجمعین

بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر

الحمد لله الذى صير متون قلوب العارفين مبادى لتهذيب معالم
اصول الدين وجعل شروح صدور العالمين مناهج لتنقيح محصول
فصول اليقين والصلوة على من هو منتخب لمعارف الانبياء المرسلين
وبرهان لقطع مآثر الكفر بالقران المبين وعلى آله وصحبه المستوعب
وجيز بيانهم لكثير من فروع سنن الشرع المتين الشامل مختصر تبيانهم
لتوضيح مجمل مسائل الحلال والحرام بالقياس الى كافة المكلفين صلوة
باقية ما دامت حركات العلويات وسكون الارضين اما بعد
فيقول العبد الراجى الى مغفرة ربه البارى الذى هو عن النقص
برى عبد الواحد بن على الشوشترى وفقه الله بتحصيل آماله وقرن
السعادة باحواله انى لما رايت طباع اخوان الصفا مائلة الى اكتساب
مسائل اصول الفقه وتنقيحها والى استحصال قواعدها وتوضيحها وكان
من جملة الكتب المصنفة فى هذا الفن كتاب المبادى للعلامة المشتهر
فى الآفاق المشيد لقواعد الارشاد بالاستحقاق خلاصة المجتهدين عمدة

الحكماء والمتكلمين المنظور بعين عواطف الله الملك الولى جمال الملة
والدين ابى منصور الحسن بن الشيخ السعيد سديد الملة والدين يوسف بن
مطهر الحلى وهو كوكب درى يضئ لسالكيه فى ليلة الظلماء وبرق من
افق سماء الافادة للبصير والعمياء قليل اللفظ كثير المعنى صغير الحجم
كثير الفتوى فلهذا توجهت الى مطالعة مسائله ومباحثه ولابسه مع
تشتت البال وتفرق الحال وكتبت عليه شرحا يحل مشكلاته ويكشف
معضلاته مشتملا على ما التقطت من كلام الاوايل وما اخذته من
مصنفات الافاضل وفى الواقع ما قصرت فى تحقيقاته وما صرفت
كشحى عن تدقيقاته وجعلته وسيلة للوصول الى تقبيل عتبة العلية
والسدة السنية لحضرة السلطان الاعظم والخاقان الاكرم مستخدم
القياصرة مستتبع الاكاسرة باسط بساط الامن والامان هادم
بنيان الجور والطغيان حافظ بلاد الله ناصر عباد الله ناظم مناظم
الشريعة الحنيفة البيضاء ناهج مناهج الملة المنيفة الزهراء المؤيد من
عند الله الموفق بتوفيقات الله خليفة الله فى ارضه حجة الله فى
امره ونهيه الذى تلالا انوار معدلته فى المشرقين واضاء

لمعات اضواء سرحته بين الخافقين خلف اولاد سيد المرسلين شرف
احفاد خير المرسلين السلطان بن السلطان والخاقان بن الخاقان بن
الخاقان ابو المظفر شاه جهان بهادر خان ايده الله تعالى بتاييدات الربانية
والتوفيقات السبحانية ارجو من الله ان ينفع بها الطالبين وان يجعله
ذخرا ليوم الدين وسميته نشر الايادي في شرح المبادي والله الموفق
والمعين الفصل الاول في اللغات اللغة ماخوذة من لغي يلغى اذا لهج
بالكلام وهي كل لفظ وضع لمعنى وهذا التعريف شامل للمفرد والمركب لان
اللفظ الموضوع لمعنى اما ان يكون موضوعا بواسطة تخصيص خصوص
اللفظ لخصوص المعنى وهو المفرد او بواسطة تخصيص اجزائه لاجزاء المعنى
وهو المركب فعلى هذا يكون المركب موضوعا وما قيل من ان المركب
ليس بموضوع فهو مدفوع وانما قدم مباحث اللغات لان المص في
التهذيب وغيره جعل اللغة وكذا النحو والكلام من المبادي التصديقية
لعلم اصول الفقه والمبادي يجب ان يتقدم وفيه اى في الفصل الاول
مباحث متعددة البحث الاول من المباحث المتعددة في احكام كلية
اى في احكام لا تختص بلغة دون لغة ذهب جماعة من الفقهاء والشيخ

ابو الحسن الاشعري واختاره ابن الحاجب وابن فورك والرازي في
المحصول الى ان اللغات توقيفية اى تعليمية يعني ذهبوا الى ان واضع
اللغات هو الله تعالى والعلم بوضعه مستفاد من التوقيف الالهي
اما بالوحي او بخلق اصوات وحروف سمعها واحد او جماعة او بخلق
علم ضروري بان اللفظ المعين موضوع للمعنى المعين لقوله تعالى
وعلم آدم الاسماء كلها وجه التمسك بهذه الاية هو ان المراد
بالاسماء اما المعنى اللغوي الاصلي وهو السمات والعلامات او المعنى
الاصطلاحي وهو الاسم المقابل للفعل والحرف او المعنى المجازي الاعم
اى الالفاظ الموضوعة بازاء المعاني وذلك يشمل الفعل والاسم والحرف
ووجه المناسبة ظاهر لان الاسم كما ان سمة وعلامة لمسماه كذلك
الفعل والحرف سمة وعلامة لمعانيهما واياما كان يثبت المطلوب اما على التقدير
الاول فلان السمات والعلامات شاملة للغات ايضا لانها سمات و
علامات لمعانيها كما ذكرنا والجمع المحلى باللام يفيد العموم فلا يخرج
عنها اللغات واما على التقدير الثاني فلانه اذا ثبت ان الاسماء
المقابلة للافعال والحروف حصلت لآدم بالتعليم فكذا ثبت ان الا

والحروف ايضا تعليمية اذ لا قايل بالفرق وايضا التكلم وهو الغرض
من وضع الالفاظ يتيسر بدونهما واما على التقدير الثالث فهو ظاهر
لان صريح الاية يدل على ان الالفاظ تعليمية حصلت لآدم بالتعليم
وبسبب تعليم آدم حصلت للملائكة لقوله تعالى ثم عرضهم على الملائكة
فعلم ان الواضع ليس آدم والملائكة فثبت ان الواضع هو الله تعالى واجيب
عنه بوجوه الاول ان المراد بالاسماء السمات والخواص يعني ان الله تعالى
علم آدم سمات الاشياء وخواصها كتعليم ان الخيل يصلح للكر والفر والجمال
للحمل والبقر للزراعة واطلاق السمات على الخواص باعتبار ان هذه الخواص
دالة على تلك الحيوانات فانه يعرف بمشاهدة الحرث مثلا انه حصل من
البقر فاذا علمه هذه الاشياء صدق انه علمه سمات وعلامات دالة على
الذوات الثاني ان المراد بالاسماء هي اللغات لكن يجوز ان يكون المراد
اللغات السابقة التي قد وضعها طائفة خلقهم الله تعالى قبل آدم الثالث
ما ذكره في المحصول وهو انه يجوز ان يكون المراد من التعليم الهام الاحتياج
اليها والاقدار على الوضع لقوله تعالى في حق داود وعلمناه صنعة
لبوس لكم اي الهمناه والرابع ما ذكر في الاحكام وهو انه يجوز ان يكون

ما علم آدم قد حصل له النسيان فيه وبعد التعليم فنسيه ثم اصطلح
اولاده بعده هذه اللغات المستعملة ولا شك ان الكلام في اللغات
المستعملة وانت خبير بان هذه الاجوبة تكلفات لا يخفى وقوله تعالى
ومن آياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم وجه
الاستدلال به هو ان المراد باللسان اللغة مجازا تسمية للشيء باسم
الآلة وليس المراد هو الجارحة المخصوصة لانه ليس فيها اختلاف يعجب العاقل
فظهر ان المراد من قوله تعالى واختلاف السنتكم هو اختلاف لغاتكم
والى هذا اشار بقوله والمراد به اي بلفظ الالسنة اللغات ويحتمل
ان يكون المراد من الضمير هو المذكور في كل الموضعين وعلى اي تقدير
فان الله سبحانه من علينا باختلاف اللغات ويكون تلك المنة باعتبار
وضعه والا لم يكن لها وجه واجيب عنه بانه يجوز ان يكون المنة
باعتبار اقداره وتمكينه على الوضع او على النطق وليس حمل الآية على
المنة بازاء الوضع اولى من حملها بازاء الاقدار والتمكين على الوضع
او على النطق فان قيل حمله على الوضع اولى لانه اقل اضمارا لان الاضمار
في الاول هو الوضع فقط وفي الثاني هو الاقدار على الوضع فيكون

فى الثانى اكثر قلنا لا اضمار ولا تقدير هنا بل المنة يدل زبها يدل
على ان للبارى تاثيرا ومدخلية فى اللغات اما باعتبار الوضع او باعتبار
الاقدار وذهب ابو هاشم واصحابه وجماعة من المتكلمين الى ان اللغات
اصطلاحية اى الواضع للالفاظ غير الله تعالى اما واحد او جماعة
اتفقوا على وضعها ثم حصل التعريف بالاشارة والتكرار كما فى الاطفال
فانهم يتعلمون اللغات بتكرار الالفاظ مرة بعد اخرى مع قرينة الاشارة
وغيرها واستدل عليه بان اللغات لو لم يكن اصطلاحية لكانت توقيفية
والتالى باطل اما الاول فلان دلالة اللفظ لا يكون بالطبع كما ذهب
عباد بن سليمن الصيمرى المعتزلى والا لامتنع ان لا يدل لنا الالفاظ الهندية
على معانيها ولا امتنع الوضع للتصديق فثبت ان دلالة الالفاظ بالوضع
فاذا لم يكن الواضع غير الله كان الواضع هو الله تعالى واما الثانى
فلانه لو كان توقيفيا فالتوقيف اما ان يكون بالوحى وهو باطل لانه
يلزم تقدم بعثة الرسل عليه السلم على معرفة اللغات لكن البعثة متاخرة
لقوله تعالى وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ فان مفهوم هذه
الاية يدل على ان اللغة سابقة على البعثة او يكون بخلق علم ضرورى فى

عاقل بان الله تعالى وضعها لهذه المعانى وهو باطل لانه يلزم ان يعرف
الله تعالى بالضرورة لان التصديق بان الله واضع للالفاظ لو كان
بديهيا كان الموضوع ايضا بديهيا لان الموقوف عليه للبديهى اولى
بالبداهة واذا كان العلم بالله سبحانه بديهيا لم يكن مكلفا بالعلم به لحصوله
واذا لم يكن مكلفا به لا يكون مكلفا مطلقا اذ لا قائل بالفرق او يكون
بخلق علم ضرورى فى انسان غير عاقل وهو بعيد جدا فانه يبعد ان يصير
غير العاقل عالما بهذه الكيفيات العجيبة والمركبات النادرة اللطيفة
وتقرير الدليل على هذا الوجه خير من تقرير الرازى واتباعه فانهم
جعلوه دليلين لانهم جعلوا ما يبطل من الاية دليلا وما يبطل من الطالع
خلق ضرورى دليلا آخر وح يكون منع الحصر متوجها بكلا الدليلين و
اجيب عنه بوجوه الاول انه لو لم يكن الدلالة بالطبع لكان تخصيص
الاسم المعين بالمسمى المعين ترجيحا من غير مرجح والجواب انه يمكن ان
يكون التخصيص لشيا من ارادة الواضع الثانى ما اجاب عنه ابن
الحاجب وهو انا لا نسلم انه يلزم تقدم بعثة الرسل على اللغة لانه
يمكن ان يكون المعلم بصيغة اسم المفعول هو آدم كما دل عليه قوله تعالى

وعلم آدم الاسماء كلها الاية وليس لآدم قوم عند البعثة ودلالة الآية
على سبق اللغات انما هي في حق الرسول الذي له قوم وآدم مخصوص من
ذلك اذ لا قوم له هكذا قيل وقد تقرر كلام ابن الحاجب بوجه آخر هو
ان الله تعالى علمها آدم ثم علمها آدم لبنيه قبل البعثة ثم بعثه الله تعالى
بلغتهم وكل التقرير حسن الثالث ما اجاب عنه صاحب المنهاج وهو انه
لم لا يجوز ان يعرف العاقل ان احدا وضع الالفاظ للمعاني ولا يعرفه
بخصوصه انه هو الله تعالى او غيره الرابع ما اجاب عنه صاحب المنهاج
ايضا وهو انه يلزم ان لا يكون مكلفا بالمعرفة فقط لكونه قد عرف ولا
يلزم منه ان لا يكون مكلفا مطلقا ان قيل لا قايل بالفرق قلنا نعم لكن
لا يضرنا لانهم اجمعوا على ان المعرفة اذا لم يكن حاصلة كان مكلفا بها
وبغيرها واذا كانت حاصلة كان مكلفا بغيرها لا بها اعلم ان بعضهم
توقف فيه وتردد في ان الجميع هل هو توقيفي او اصطلاحي وبعضه
توقيفي وبعضه اصطلاحي لان الادلة من الجوانب متعارضة فوجب
التوقف وهذا مذهب القاضي واتباعه ومنهم صاحب المنهاج قال
الآمدي ان كان المط هو اليقين فالحق التوقف كما قاله القاضي وان

كان المط هو الظن وهو الحق فالحق انها توقيفية كما ذهب اليه الاشعري
لظهور ادلته قال ابو اسحق الاسفرايني القدر المحتاج اليه في التعريف
يحصل بالتوقيف من قبل الله وغيره محتمل للامرين ولا يجب ان يكون
لكل معنى سواء كان مما يكثر الحاجة الى التعبير عنه ام لا لفظ وضع بازاء
ذلك المعنى بل يجوز ان يكون معنى من المعاني خاليا من لفظ وضع
بازائه والا اي وان وجب ان يكون لكل معنى لفظ لزم عدم تناهي
تناهي الالفاظ لكن الالفاظ متناهية لان الالفاظ مركبة من
الحروف المتناهية والمركب من المتناهي متناه بالضرورة اما
بيان الملازمة فلان المعاني غير متناهية لان بعضا من المعاني كالاعداد
ومراتب الشدة والضعف من السواد والبياض وغيرهما غير متناهية
بحيث لا يقف على حد لان كل مرتبة اعتبرت منها يمكن ان يتصور
مرتبة اخرى فوقها فاذا كان بعض من المعاني غير متناه كان المجموع
متناه بطريق اولى فثبت انه لا يجب وضع كل لفظ بازاء كل معنى بل
الواجب في الحكمة وضع اللفظ لما اي لمعنى يكثر الحاجة اي حاجة
الناس الى التعبير عنه باللفظ لان كل ما كان مقدورا للواضع وكان

الداعي اليه موجودا والصارف عنه مفقودا وجب تحققه عنه
اما وجود القدرة وعدم الصارف فظاهر واما وجود الداعي فلان
نوع الانسان خلق لا كغيره من الحيوانات فانه يحتاج في معاشه الى
المعاون ولابد في المعاونة من الاطلاع ليفهم المقصود ويعاون على
النفع المطلوب وذلك يحصل باللفظ لان الاشارة والمثال لا يتحقق في
المعدومات الممكنة والممتنعة بل يختص كل منهما بالموجودات
المحسوسة فلهذا وجب ان يوضع اللفظ بازاء المعاني اجيب عن الدليل
بانا لا نم ان المركب من المتناهي متناه واسند المنع باسماء العدد
لعدم تناهيها مع تركبها من اثنى عشر اسما وهو الواحد الى العشرة و
المائة والالف فعلى هذا يمكن ان يعارض ويقال ايضا ان الالفاظ
غير متناهية لان اسماء العدد من الالفاظ غير متناهية فاذا كان بعض
الالفاظ غير متناه كان المجموع ايضا غير متناه بطريق اولى ولو سلم
ان المركب من المتناهي متناه لكن لا نم الملازمة وهي انه لو وضع بازاء
كل معنى لفظ لزم عدم تناهي الالفاظ لانه يجوز ان يكون لفظ واحد
مشتركا بين المعاني الكثيرة الغير المتناهية نعم لو كان المقصود انه لا يجب

كل لفظ على

ان يوضع بازاء كل معنى لفظ يختص به اندفع المنع الثاني لكن يأبى
عن حمله على هذا المعنى قوله بل الواجب الخ تأمل فانه دقيق و
العلم باللغة اي المعرفة باحوال الفاظ العرب من حقيقة ومجاز
وعموم وخصوص واطلاق وتقييد ومفهوم ومنطوق وغيرها
واجب على الكفاية لوجوب معرفة الشرع المستنبط من الكتاب و
السنة المتوقف عليهما اي على معرفة اللغة لان الكتاب والسنة
عربيان فيتوقف معرفتهما على معرفة اللغة العربية ولا شك ان
معرفة الشرع واجب على الكفاية فكذا ما يتوقف عليه الشرع لان
ما يتوقف عليه الواجب على الكفاية واجب على الكفاية واما ان
معرفة الشرع واجب على الكفاية فلانه ليس في وسع الكل ان يقوم
باستنباط المسائل من الادلة الشرعية لتوقفها على ادوات يستغرق
تحصيلها العمر وكان يفضي الى تعطيل غيره من المقاصد الدينية و
الدنيوية فخص المجتهدون بالقيام في استنباطها والباقون من الناس
يقلدونهم فيه ويلزم من هذا الدليل الاحتياج الى معرفة النحو ايضا
لتوقف معرفة الشرع عليه ايضا فلو حملت اللغة على معنى يشمل النحو هنا

كان اولى فان اللغة قد يطلق على المعنى الاعم ولا يخفى ان هذه المسئلة
ليست من احكام كلية لانها مخصوصة باللغة العربية اللهم الا ان
يقال ان ذكرها استطرادى والكلام الظاهر ان المراد من الكلام ههنا
الكلام اللغوى وهو ما يتكلم به الانسان لان الكلام النحوى وهو ما تضمن
كلمتين بالاسناد عند المعتزلة انما قال عند المعتزلة لان الكلام عند الاشاعرة
هو الكلام النفسى وهو المعنى القائم بالنفس هو مدلول الكلام اللفظى هو اى
الكلام المنتظم اى المركب من الحروف اعلم انه قد يعرض للصوت كيفية بها
يتميز صوت آخر يماثله فى الحدة والثقل تميزا فى المسموع والحرف هى
تلك الكيفية العارضة عند الشيخ وذلك الصوت المعروض عند بعض
ومجموع العارض والمعروض عند آخرين والكلام هو عبارة عن المركب
من الحروف وقيل اذا اشترط فى تحقق الكلام التركيب من الحروف
يلزم خروج قِ امرا من يقى ورَ امرا من ترى وكذا همزة الاستفهام
وكاف التشبيه واشباهها من الكلام اذ ليس شىء منها مركبا من الحروف
اجيب عن الاولين بانهما كانا فى الاصل مركبين من الحروف والمراد
بالمنتظم اما ظاهرا او فى الاصل المسموعة يخرج غير المسموعة كالحروف الكتوبة

والمخيلة

والمخيلة ويمكن ان يقال انها قيد واقعى لان الحروف لا يكون
الا مسموعا المتميزة يخرج ما ليس بمتميز كاصوات الطيور وقيل وفيه
نظر لان الحروف لا يكون فى غير الانسان اذ الحروف هى الاصوات
المعتمدة على المخارج والمخارج لا يكون فى غير الانسان اللهم الا
ان يعنى بالحروف الهيئة العارضة كما ذهب اليه الشيخ المتواضع عليها اى
تعلق عليها الوضع اى وضع لمعنى يخرج المهملات اذا اصدرت عن قادر
واحدا اى اذا كان المتلفظ بهذه الحروف واحدا يخرج ما كان المتلفظ
متعددا كما اذا تلفظ بلفظ قايم اثنان بان يقال واحد منهما قا والاخر
يم فان لفظ قايم ح لا يسمى كلاما والكلام بهذا المعنى يصدق على المفرد
والمركب سواء كان المركب جملة ام لا وقد يخص الكلام ويطلق
عند النحويين على الجملة المفيدة للمخاطب فايدة تامة اى يصح السكوت
عليها والظاهر ان قوله المفيدة قيد توضيحى فح يكون الكلام مرادفا
للجملة وبعضهم قال ان الكلام اخص من الجملة لان ملاحظة الاسناد
بالذات شرط فى تحقق الكلام دون الجملة فح يكون قولنا ابوه قائم
فى زيد ابوه قايم جملة وليس بكلام لان ابوه قايم ليس ملحوظا بالذات

فلو حمل قوله الجملة المفيدة اسنادًا ملحوظا بالذات فكانه ادعى ان غير
الملحوظة بالذات ليس بمفيد كان الكلام حينئذ اخص من الجملة ويكون
القيد حينئذ للتخصيص لا للتوضيح **البحث الثاني في تقسيم الالفاظ** الموضوعة
وهو اى تقسيم اللفظ من وجوه متعددة احدها ان اللفظ الموضوع
ان دل على الزمان المعين الاولى ان يقال ان دل على احد الازمنة
الثلثة لان اسم الزمان كالمقتل يدل على الزمان المعين بهيئته وهو
زمان القتل لكن لا على احد الازمنة الثلثة وانما قلنا الاولى
لانه يمكن ان يراد منه الزمان المعين من الازمنة الثلثة بصيغته
المراد بالصيغة هي نوع الهيئة الحاصلة بسبب تقديم بعض الحروف
على بعض والحركات والسكنات فان نوع هيئة الماضي موضوع للدلالة
على الزمان الماضي سواء كانت تلك الهيئة في الثلاثي او الرباعي مجردًا
او مزيدًا فيه وكذا في المضارع ولا يخفى عليك ان هيئة الفعل بشرط
مادة مخصوصة يدل على الزمان فلا يقال ان هيئة ضرب موجود في
حجرٍ وفرسٍ مع انهما لا يدلان على الماضي لان تلك الهيئة في ضمن تلك
المادة لم يوضع للماضي ان قيل لا نم ان تلك الهيئة في ضمن تلك المادة

لم يوضع للماضي فان حجر موضوع لمعنى من الحجر وهو المنع وفرس
من الفراسة موضوع لمعنى ادرك بالفراسة قلنا ان مادة حجر الماضي
ومادة الحجر الموضوع للجسم المخصوص متحدتان بالذات لكنهما متغايرتان
بالاعتبار لان مادة حجر الماضي يمكن ان يتصرف فيها بخلاف مادة
الحجر الموضوع للجسم فيجوز ان يكون الهيئة في ضمن مادة مخصوصة يتصرف
فيها موضوعًا للزمان دون مادة لا يتصرف فيها فهو اى ما دل على
الزمان المعين بصيغته الفعل تسمية للكل باسم جزئه لان الفعل في
اللغة اسم الحدث والحدث جزء للفعل الاصطلاحي والا اى وان
لم يدل على الزمان بصيغته فهو الاسم ماخوذ من الوسم بمعنى العلامة
والاسم علامة للمعنى او من السمو وهو العلو لان الاسم بالنسبة الى
اخويه يكون عاليًا لانه يصح ان يكون محكومًا عليه ومحكومًا به معًا
بخلاف الفعل فانه يكون محكومًا به لا محكومًا عليه والحرف فانه
لا يكون محكومًا عليه ولا محكومًا به ان استقل بالدلالة فالاسم
ما هو مستقل في الدلالة غير دال على الزمان المعين بهيئته وهو
على ثلاثة اقسام الاول ان لا يدل على الزمان اصلا كزيد والرجل

ان يدل على الزمان لكن لا بهيئته كالامس والغد والصبوح و
الغبوق والثالث ان يدل بهيئته على الزمان لكن لا على احد الازمنة
الثلثة كاسم الزمان مثل مقتل لزمان القتل والاداة وان لم يستقل
بالدلالة والمراد بالاستقلال فى الدلالة عدم الاحتياج الى ضم ضميمة
المراد بعدم الاستقلال الاحتياج فى الدلالة الى ضم ضميمة نحو الحرف
فالحرف ما لم يستقل فى الدلالة ماخوذ من الحرف بمعنى الطرف كما
لانه فى جانب من اخويه لانه لا يصح ان يحكم عليه وبه بخلاف اخويه
اعلم ان بعضهم جعل المقسم هنا اللفظ المفرد والمص جعل المقسم اللفظ
الموضوع من غير تقييده بالافراد والتركيب والاولى ان يجعل المقسم اللفظ
المفرد لان اللفظ المركب لا ينقسم الى الاسم والفعل والحرف كما لا يخفى
الثانى اى الوجه الثانى من وجوه تقسيم الالفاظ اللفظ الموضوع سواء
كان دالا بالمطابقة او التضمن او الالتزام سواء كان اسما او فعلا او
حرفا وبعضهم جعل المقسم اللفظ الدال بالمطابقة والمص ايضا جعل فى
التهذيب المقسم اللفظ الدال بالمطابقة وقيل اعتبر فى الافراد و
التركيب الدلالة بالمطابقة لانها الاصل والعمدة اما مفردا او مركب

و الاول اى المفرد ما اى لفظ لا يدل جزؤه اى جزء اللفظ على جزء
معناه اى جزء معنى اللفظ حين هو جزء ذكر هذا القيد كما ذكره
الرازى فى المحصول لادخال الحيوان الناطق علما فان الحيوان مثلا
حين هو جزء لا يدل على معناه وهو الجسم النامى الحساس المتحرك
بالارادة والثانى اى المركب ما يقابل المفرد وهو ما يدل جزء لفظه
على جزء معناه حين هو جزؤه وفيه نظر لانه يجوز ان يكون اللفظ
الواحد مركبا ومفردا باعتبارين وح يصدق تعريف كل منهما على
الاخر لانه يصدق على ذلك اللفظ تعريفا المفرد والمركب فيجب
ان يعتبر فى التعريفين قيد الحيثية ومع اعتبار قيد الحيثية يستدرك
قوله حين هو جزؤه وقيل لا يخفى عليك ان الحيوان الناطق حال
كونه علما يدل جزء لفظه على جزء معناه لكن ليس تلك الدلالة مقصودة
فلا بد من زيادة قيد القصد قد يقال ان القصد المعتبر ان كان قصد
الواضع يمكن ان يقال ما لا يدل جزء لفظه على جزء معناه لان الدلالة
الوضعية فرع الوضع فنفى الدلالة مستلزم لنفى الوضع وقصد
الواضع وان اريد قصد المستعمل فحينئذ اذا قرى القارى القرآن ويجيء

ويجتمع ما بين الدفتين من غير ملاحظة المعنى يكون مفردًا ولك ان يجاب
ان المراد القصد حال التخاطب وفيه انه يلزم ان يكون المركب اذا اريد
به المعنى المجازى البسيط مفردًا باعتبار اصل معناه الآن يعتبر الحيثية
ان قيل ان تعريف المفرد يصدق على تام زيد لان جزءه وهو القاف
من تام والزاء من زيد لا يدل على جزء معناه فينبغى تقييد الجزء بالقريب
قلنا ان المراد بالمركب ما يدل جزؤه فى الجملة على جزء معناه وهو راجع الى
سالبة كلية فلا حاجة الى تقييد الجزء بالقريب قيل ان تعريف المفرد
والمركب بما ذكره هو تعريفهما عند المنطقيين واما عند الاصوليين فالمفرد
هو الكلمة الواحدة ومعنى الوحدة معلوم عرفا والمركب بخلافه فنحو عبد الله
وبعلبك وتابط شرا اعلامًا مركبًا باصطلاح الثانى لكونه اكثر من كلمة
مفرد على الاصطلاح الاول اذا جزاؤه لا يدل على اجزاء معناه وان دلت
باعتبار المعنى الغير العلمى ونحو نضرب واخواتها مفرد على الاصطلاح الثانى
اذ تعد حرف المضارعة مع ما بعده كلمة واحدة مركب على الاصطلاح
الاول لان حرف المضارعة جزؤها وتدل فيها على المتكلم ونحو الثالث
اى الوجه الثالث من تقسيم الالفاظ اللفظ والمعنى اما ان يتحدا او يتكثرا

او يتكثر اللفظ دون المعنى او بالعكس فهى على اربعة اقسام فاللفظ
والمعنى ان اتحدا اى اللفظ والمعنى بان يكون اللفظ واحدًا والمعنى واحد فان منع تصور المعنى من الشركة
فيه اى فى المعنى فهو اى اللفظ المتحد الذى يمنع نفس تصور معناه عن
وقوع الشركة فيه جزئى وهو اما العلم ان دل على المعنى ابتداء
كزيد وعمرو واما المضمر ان لم يكن كذلك وفيه نظر اما اولا فلان
اسمى الاشارة والموصول داخلان فيه فلا بد من التعرض لهما
واما ثانيا فلان المضمر ان كان معناه واحدًا لا يكون جزئيا لان من
قال ان المضمر معناه واحد قال ان معناه كلى وان كان معناه جزئيا لا
يكون واحدا بل متعددًا لان المضمر عند القائلين بكونه موضوعًا
لمتعدد يكون جزئيا فادخال المضمر تحت ما يكون معناه واحدًا جزئيا
حقيقيًا لا ينطبق بشئ من المذهبين فبين وحدة معنى المضمر وجزئيته
منافاة والا اى وان لم يمنع تصور المعنى من الشركة فيه فهو الكلى وهو
قسمان الاول المتواطى ماخوذ من التواطى وهو التوافق ان تساوت
افراده فيه اى فى معناه يعنى ان تساوت نسبته الى افراده اى نسبة
كالانسان الذى تساوت فيه افراده كزيد وعمرو وبكر ان قيل ان بعض

افراد الانسان يكون له آثار لا يصدر عن بعض آخر فيلزم ان لا يكون
معنى الانسان متواطيا قلنا لا نم ان تلك الآثار من جهة الانسان
بل من قواه والقوة مشكك لا يقال ان ادراك بعض افراده قد يكون
اشد لانا نقول يلزم منه ان يكون الادراك مشككا لا ماهية الانسان
والثاني المشكك ان اختلف افراده في الاولوية والاولية والشدة
والضعف فالاولوية كالنور فانه في الشمس اولى واثبت من القمر لان
نور الشمس ذاتي ونور القمر عرضي وكسبي والاولية كوجود الواجب
فانه اولى واقدم من وجود الممكن والشدة والضعف كالبياض فانه
في العاج اشد من القرطاس ان قيل ان اراد من الافراد ما هو فرد
في نفس الامر خرج من المتواطي والمشكك الكلي الذي يمتنع افراده في
نفس الامر من المتواطي لان كل كلي له فرد فرضي وفرد في نفس الامر و
لا شك ان صدقه في الثاني اولى من الاول قلنا المراد من الافراد
ما هو في نفس الامر ويدخل في المتواطي ما هو ممتنع الافراد لان المراد
من المشكك ما تفاوت افراده في نفس الامر ومن المتواطي سلبه اي
ما لم يتفاوت افراده في نفس الامر فدخل الكلي الممتنع في المتواطي لانه لما

لم يكن له افراد في نفس الامر صدق السلب في شانه ثم وان تكثرا اي
اللفظ والمعنى بان يكون اللفظ متعددا والمعنى متعددا فهي الالفاظ
المتباينة كالانسان والحيوان فان لفظهما ومعناهما ايضا متعدد وكذا
الانسان والفرس ولا يخفى عليك ان اصطلاح الاصوليين في
التباين غير اصطلاح المنطقيين فيه لان التباين في اصطلاح الاصوليين
يشمل العموم والخصوص مطلقا ومن وجه والمتساويين فيما لا يجتمعان في التساوي
مادة واحدة اصلا بخلاف اصطلاح المنطقيين فان المتباينين عندهم
ما لا يجتمعان في مادة واحدة اصلا فخرج المتساويان والعموم و
الخصوص مطلقا ومن وجه وان تكثر اللفظ سواء كان التكثر
بواسطة اللغتين كلغة الفرس ولغة العرب او من لغة واحدة خاصة
اي كان اللفظ متعددا دون المعنى كالليث والاسد فان لفظهما متعدد
ومعناهما واحد وليس المراد باتحاد المعنى هنا كونه واحدا في نفسه بالعدد
بل ما هو اعم من ذلك وهو اتحاد نسبته الى تلك الالفاظ المتكثرة
لكونها موضوعة له بحيث يندرج فيها مرادف اللفظ المشترك فهي
المترادفة اخذا من الترادف وهو ركوب احد خلف واحد آخر في مركب

واحد فكان معنى اللفظين مركوب لهما بخلاف المتباينين فكان لكل من
اللفظين فيهما مركوبا على حدة وان تكثر المعنى خاصة دون اللفظ بان يكون
اللفظ واحدا والمعنى متعددا فان كان قد وضع اللفظ اولا لمعنى ثم استعمل
اى نقل في المعنى الثاني فهو اى ما وضع لمعنى ثم نقل الى غيره المرتجل ان نقل
اللفظ لا لمناسبة كجعفر الموضوع لغة للنهر الصغير المنقول الى الرجل
المسمى به وكطلحة الموضوعة للشجرة الواحدة من الطلح المنقولة الى الرجل
هذا معنى المرتجل على ما ذكره الرازي في المحصول واستشكله القرافي بان
المرتجل في الاصطلاح هو اللفظ المخترع الذي لم يتقدم له وضع وقيل
بعبارة اخرى ما جعله علما لشيء واحد ولم يكن منقولا اليه عن معنى آخر
ثم قال واما تفسيره بما قاله الرازي فغير معروف وبعض الاصوليين كابن
الحاجب في مختصره وصاحب المنهاج لم يذكره لعله لهذا السبب وان
نقل اللفظ لمناسبة فهو اى ما نقل عن المعنى الاول الى المعنى الثاني
لمناسبة المنقول ان قيل ان اشتراط المناسبة في المنقول مردود فان
كثيرا من المنقولات لا مناسبة بينها وبين المنقول عنها الا ترى ان
الجوهر لغة هو الشيء النفيس ثم نقله المتكلمون الى قسيم العرض وهو القائم

بنفسه وان كان في غاية الخساسة قلنا ان الجوهر له نفاسة عقلية
لان الجوهر انفس من العرض والجوهر اللغوي له نفاسة عادية
فحصلت المناسبة ويمكن ان يجاب عنه ايضا بان المناسبة لا يلزم ان
يكون بين جميع افراده بل المناسبة الموجودة في الجواهر النفيسة
كالعقل والنفس كافية في النقل فالمنقول لا يخ اما ان يكون الناقل
فيه هو اهل اللغة وهو المنقول اللغوي كالقارورة فانها كانت موضوعة
لكل ما يستقر فيه الشيء ثم نقلها اهل اللغة الى الآنية المخصوصة
المتخذة من الزجاج او الناقل هو العرف وهو المنقول العرفي كالدابة
الموضوعة لكل ما يدب اى يتحرك على الارض ثم نقله اهل العرف العام الى
الفرس او الناقل هو الشرع وهو المنقول الشرعي كالصلوة الموضوعة
للدعاء ثم نقلها الشارع الى الاركان المخصوصة ان غلب استعماله في
المعنى المنقول اليه يعني انما يسمى بالمنقول اذا كان اللفظ في المعنى الاول
متروكا واستعماله في المعنى الثاني مشهورا والا اى وان لم يغلب استعماله
في المنقول اليه فهو اى ما نقل عن المعنى الاول الى المعنى الثاني ولم
يغلب استعماله في الثاني حقيقة بالنسبة الى المعنى الاول فالحقيقة هي

هو اللفظ المستعمل في الموضوع له ومجاز بالنسبة الى المعنى الثاني كالمجاز
هو اللفظ المستعمل في غير الموضوع له كلفظ الاسد فانه ان استعمل في
الموضوع له وهو الحيوان المفترس فيسمى حقيقة وان استعمل في غير الموضوع له
وهو الرجل الشجاع يسمى بالمجاز قيل ان المجاز قد يكون اشهر من الحقيقة
وهو المعروف بالحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح ايضا ان المنقول قبل
اشتهاره وبعد نقله يلزم ان يكون داخلا في المجاز اللهم الا ان يقال ان
المراد من غلبة استعماله ان يكون الاول متروكا اعم من ان يكون غالبا
بالفعل او بالامكان والمنقول قبل اشتهاره يمكن ان يغلب وان وضع
اللفظ لهما اي المعنيين والمراد من التثنية ههنا ما فوق الواحد او يقال انه
ذكر اقل مراتب الاشتراك وقيل ان المراد منه ان اللفظ وضع لهما
ابتداء اذ المنقول العرفي ايضا موضوع ويمكن ان يجاب بان المراد ان اللفظ
وضع لهما من غير مناسبة والمنقول العرفي وان وضع لهما لكن اعتبر المناسبة
فلا حاجة الى قوله ابتداء اللهم الا ان يقال ان المراد من قوله ابتداء
هو عدم اعتبار المناسبة فلا يكون المراد منه غير ما ذكرنا ويمكن ان
يورد بانه لو كان المراد منه ان يوضع اللفظ لهما من غير مناسبة لصدق

تعريف المشترك على المرتجل اللهم الا ان يقال ان المرتجل ليس موضوعا
للثاني فهو اي ما وضع لهما معا المشترك بالنسبة اليهما اي المعنيين و
المجمل بالنسبة الى كل واحد منهما فان كونه موضوعا لهذا المعنى وحده
ولهذا المعنى الآخر وحده امر معلوم فكان من هذه الحيثية مشتركا
واما ان المراد منه عند اطلاقه المعنى الاول او المعنى الثاني فهو غير
معلوم فلهذا كان مجملا وقد وقع في بعض عبارات الرازي وكذا اللهم
في التهذيب العكس اي جعل اللفظ بالنسبة الى كل واحد منهما مشتركا
وبالنسبة اليهما معا مجملا وهو سهو لا خطأ ولا عيب للاذهان في
السهو والسهو ما تنبه صاحبه بادنى تنبيه والخطأ ما لا يتنبه صاحبه
الا بعد اتعاب اعلم ان الفرق بين المرتجل والمنقول والمشترك والحقيقة
والمجاز في مادة تحققت المناسبة بين المنقول والمنقول عنه والمنقول
اليه لا يخلو من عسر واشكال وقيل في الفرق بين المنقول والمشترك
والحقيقة والمجاز انه يعرف بالقرينة لان اللفظ اذا احتاج في الدلالة
على المعنيين الى القرينة كان مشتركا ولم يعتبر المناسبة وان لم يحتج
فيها فان احتاج في استعماله في المعنى الثاني كان مجازا والا كان منقولا

والظاهر ان المجمل لما كان قليل الوقوع او كان بحسب اصطلاح
النحويين ظاهرًا لم يتوجه لبيان الامثلة فيه اعلم انه يجوز ان يكون
المرادف مشتركًا والمشترك مباينًا والجزئي مشتركًا ومنقولًا وحقيقة
ومجازًا وكذا المتواطي والمشكك يجوز ان يكون مشتركًا ومنقولًا وحقيقة
ومجازًا فلا تقابل بين جميع الاقسام المذكورة الرابع من وجوه تقسيم
الالفاظ اللفظ المفيد الدال على المعنى بالوضع ان لم يحتمل غير ما فهم منه
اى لا يحتمل منه ان يراد منه غير ذلك المعنى بالنظر الى اللغة التى وقع
بها التخاطب فهو اى اللفظ المفيد الذى لا يحتمل غير ما فهم منه النص
سمى بذلك لان النص فى اللغة على ما حكاه الجوهرى وغيره هو بلوغ
الشئ منتهاه واذا كان اللفظ لا يحتمل غير ما فهم منه بلغ درجة الغاية
ومرتبة النهاية من وجوه الدلالة والنص منحصر فى ثلاثة اقسام الاول
متحد اللفظ والمعنى الثانى متكثر اللفظ والمعنى الثالث متكثر اللفظ
متحد المعنى فانها نصوص لا يحتمل غيره ولا يخفى عليك ان الترادف والتباين
قد يعرض لهما الاشتراك الخ فلا يكونان منصوصين بل مجملين اللهم الا
ان يقال المراد ان النص لا يوجد الا فى الترادف مثلًا لان كل مترادف

منصوص وان احتمل ان يراد منه غير ذلك المعنى بالنظر الى اللغة
الخ لان اللفظ قد يكون نصا بالنظر الى لغة لعدم احتمال ارادة غير
معناه منه بحسب تلك اللغة ومجملًا بالقياس الى لغة اخرى لاحتمال ان
يراد منه غير معناه بحسب تلك اللغة فان تساويا اى كانت دلالة
اللفظ على المعنيين بالتسوية كالقرء والعين وغيرهما من الالفاظ المشتركة
فالمجمل مأخوذ من الجَمْل بفتح الجيم واسكان الميم وهو الاختلاط كما
حكاه القرافى فسمى بذلك لاختلاط المراد بغيره قيل ان بعضهم كصاحب
المنهاج حصر المجمل فى المشترك واورد عليه ان قوله تعالى إِنَّ اللَّهَ
يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً وكذا قوله تعالى وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ
وغير ذلك من المجملات فلا يكون محصورًا فى المشترك واجيب عنه
بان صاحب المنهاج جعل المشترك منحصرًا فى المجمل لا المجمل فى المشترك
لانه قال فالمتساوى الدلالة مجمل ولم يقل فالمجمل متساوى الدلالة هذا
كلامهم فيفهم من الجواب ان المتساوى الدلالة منحصر فى المشترك فعلى
هذا يكون المجمل على ظاهر عبارة المص منحصرًا فى المشترك تأمل قال الشارح
العضدى فالمجمل لغة هو المجموع وجملة الشئ مجموعه ومنه اجمل الحساب

اذا جمعه ومنه المجملة مقابلة المفصل واما في الاصطلاح فهو ما
لم يتضح دلالته والمراد ما له دلالة وهو غير واضحة والاولى عليه المهمل
وهو يتناول القول والفعل والمشترك والمتواطي ويمكن ان يقال ان هذا
التعريف يصدق على المأول اذ المأول دلالته ايضا غير واضحة والاولى
وان لم يتساويا بل يكون دلالته على احد المعنيين راجحا على الغير كالراجح
كلفظ الصلوة فان دلالته على الاركان المخصوصة راجحة على دلالته
على معنى الدعاء ظاهر قال الشارح العضد الظاهر في اللغة هو الواضح ومنه
الظهر وفي الاصطلاح ما دل على معنى دلالة ظنية وعلى هذا فالنص هو ما
دل دلالة قطعية قسيم له وقد يفسر الظاهر بانه ما دل دلالة واضحة فيكون
النص قسما من الظاهر ثم دلالته الظنية اما بالوضع كالاسد للحيوان المفترس
واما بعرف الاستعمال كالغائط للخارج المستقذر اذ اغلب فيه بعد ان
كان في الاصل للمكان المطمئن من الارض والمرجوح كلفظ الاسد بالنسبة
الى الرجل الشجاع فان دلالته عليه غير ظاهر بل الظاهر الحيوان المفترس كما
ذكرنا وحمله على الرجل الشجاع خلاف الظاهر ما والمأول التاويل مشتق من آل
يؤل اذا رجع يقول آل الامر الى كذا اي رجع ومآل الامر اي مرجعه والمرجح

لكونه يؤل الى الظهور عند اقتران الدليل به فيقتضي ما قلنا والتاويل
قد يكون صحيحا وقد يكون فاسدا والتاويل المطلق هو حمل الظاهر على
المحتمل المرجوح بدليل يصيره راجحا والمشترك بين النص والظاهر فيشتركان
فيه الا ان النص فيه رجحان بلا احتمال الغير كاسماء العدد والظاهر
هو المحكم فالمحكم هو اللفظ الراجح دلالته على معناه والنص والظاهر
يشتركان فيه الا ان النص فيه رجحان بلا احتمال الغير كاسماء العدد والظاهر
فيه رجحان مع احتمال كدلالة اللفظ على المعنى الحقيقي فالقدر المشترك
هو الرجحان والمشترك بين المجمل والمأول هو المتشابه هو اللفظ الذي
لا يكون دلالته راجحا على معناه والمجمل والمأول يشتركان فيه لان
المجمل هو ما يساوي دلالته على معنييه والمأول ما يكون دلالته مرجوحا
فالمشترك بينهما هو عدم الرجحان وهذا الاصطلاح ماخوذ من قوله تعالى
فيه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات الخامس من
وجوه التقسيم الاسم ان دل على الذات من غير اعتبار صفة سعد كزيد وهل
فهو اي ما دل على الذات اسم العين الظاهر ان اسم العين بهذا المعنى لا
يشمل مثل الضرب والعلم مما دل على معنى قايم بالغير لانه لا يدل على الذات

فيلزم ان يكون داخلا في المشتق مع انه ليس بمشتق فالاولى ما قيل من ان
اسم المعنى هو ما دل على شيء باعتبار معنى اى صفة له سواء كان قائما له
بنفسه او بغيره كالمكتوب والمضروب حاصله المشتق وما في معناه كذا العلم واسم
العين ما ليس كذلك كالقادر والعلم وعند النحاة يطلق اسم المعنى على ما
قام بغيره واسم العين ما يقابله والآلى وان لم يدل على الذات فقط بل
يدل على الذات باعتبار صفة معه فهو المشتق اى الاسم المشتق وليس هذا
تعريف المشتق المطلق لان المقسم هو الاسم قيل الاشتقاق في اللغة
الانقطاع واما في الاصطلاح ففيه حدود اشهرها ما حد الميداني ونقله
عن الرازي فقال هو ان تجد بين اللفظين تناسبا في المعنى والتركيب فترد
احدهما الى الآخر وارتضاه الرازي واصحابه واعترض عليه صاحب
المنهاج وغيره بان الاشتقاق ليس هو نفس الوجدان حتى يقال هو ان
تجد اى وجدانك بل الاشتقاق هو الرد عند الوجدان فلذلك اصلحه
صاحب المنهاج وغير التعريف وقال الاشتقاق هو رد لفظ الى آخر
لموافقته في حروفه الاصلية ومناسبته في المعنى واورد عليه انه منقوض
بان الرد فعل الشخص ولا شيء من الاشتقاق كذلك ويمكن ان يمنع

الكبير اعلم ان للاشتقاق اربعة اركان الاول المشتق منه والثاني
المشتق والثالث الموافقة في الحروف الاصلية والمناسبة في
المعنى والرابع التغيير والى هذه الاركان اشار المصنف بقوله ولابد
في تحقق الاشتقاق من اتحاد بين اللفظين في الحروف الاصلية ولا
يخفى عليك انه لا يلزم من الاتحاد في الحروف الاصلية بقاؤها لانه
ربما حذف بعضها لمانع كحذف من الحروف فان عين فعله حذف لالتقاء
الساكنين فاشار بقوله من اتحاد الى الموافقة وبقوله بين اللفظين
الى المشتق والمشتق منه المغايرة لان اللفظين لا يكونان الا المشتق
والمشتق منه واذا تحقق المغايرة بين الشيئين يمكن ان يثنى واذا كان
بينهما اتحاد لا يمكن تثنيتهما فظهر من تثنية اللفظ حيث قال بين
اللفظين اشارة الى المغايرة ايضا واما قلنا ان المراد الاتحاد في الحروف
الاصلية ليدخل في الاشتقاق نحو دخل من الدخول فان دخل لا
يوافق الدخول في الحرف الزائد وهو الباء ولابد ايضا فيه من تناسب
المعنى اشار به الى المناسبة في المعنى والمراد بالمناسبة ههنا ان يكون
معنى احدهما جزء لمعنى الآخر قال الشارح العضد ما الموافقة في المعنى

بان يكون فيه معنى الاصل اما مع زيادة كضرب وضارب فان الضارب
ذات له الضرب واما دونها كالمقتل مصدرا من القتل انتهى فيفهم المناسبة
اعم من ان يكون معنى المشتق منه جزءا ادعينا لكن المشهور ما ذكرنا لان المراد
من الاشتقاق انما هو حصول الزيادة في المعنى كما صرح به بعض شارحي المختصر
ايضا فدخل فيه ضرب فانه مشتق من الضرب والضرب جزء معنى ضرب وخرج منه
مثل الذهاب لانه لا يقال انه مشتق من الذهب وخرج المعدول ايضا لان
المناسبة تقتضي المغايرة ولا مغايرة ثمة في المعنى والمراد من قوله وفي
التركيب هو الموافقة في الحروف الاصلية مع ترتيبها ليخرج منه جذب و
جبذ قال الشارح العضد اعلم ان الاشتقاق قد يعتبر فيه الموافقة في الحروف
الاصول مع الترتيب كضرب وضارب ويسمى الاصغر وبدونه نحو كان
وناك ويسمى الصغير والمناسبة فيهما نحو ثلم وثلب ويسمى الاكبر ويعتبر في
الاصغر موافقته في المعنى وفي الاخرين مناسبته انتهى كلامه والمناسبة
في اللفظ اما بحسب المخرج نحو الثلب والثلم فان الباء والميم شفويتان واما بحسب
الصفة نحو الرجم والرقم فان الجيم والقاف من الحروف الشديدة والمناسبة
في المعنى اعم من الموافقة فيتناول نحو جذب من الجبذ ولا يخفى عليك انه

يزيد على الاركان الاربعة ركن آخر وهو محافظة الترتيب و
التركيب ولا يشترط بقاء المعنى المشتق منه في الذات في صدقه
اي في صدق اللفظ المشتق على الذات وهو مذهب المعتزلة واصحابنا
خلافا للاشاعرة اعلم ان المشتق عند وجود معنى المشتق منه كالضارب لمن
تلبس بالضرب بالفعل حقيقة اتفاقا وقبل وجوده كالضارب لمن لم
يضرب وسيضرب مجاز اتفاقا وبعد وجوده منه وانقضائه كالضارب
لمن ضرب قبل وهو الآن لا يضرب مما اختلف فيه على ثلاثة اقوال الاول
مجاز مطلقا وثانيها ان كان مما يمكن بقاؤه فمجاز والا فحقيقة هكذا
حققه الشارح العضد والظاهر ان المص اختار المذهب الثاني واستدل
النافون لاشتراط البقاء بوجوه ثلاثة الاول ان اهل اللغة اجمعوا على صحة
قولنا زيد ضارب امس فلو لم يكن حقيقة لما اجمعوا عليه عادة ونوقض
بان اهل اللغة اجمعوا على صحة قولنا زيد ضارب غدا فلو لم يكن حقيقة لما
اجمعوا عليه عادة الثاني ان المؤمن لا يخرج عن كونه مؤمنا بنومه فلو
كان بقاؤه شرطا يلزم ان يكون المؤمن النائم غير مؤمن لعدم قيام
الايمان به عند نومه ونوقض بانه يلزم ان يكون المؤمن الذي كان كافرا

وثالثها حقيقة مطلقا

قيل بانه كافرا بالفعل ومؤمنا بالفعل والنائم اذا استيقظ يلزم ان
يكون قائما ومستيقظا وكذا اشباهه مما لا يحصى الثالث انه لو اشترط
بقاء المعنى لما كان مثل مخبر ومتكلم حقيقة لانه لا يتصور حصوله الا
بحصول اجزائه وانها حروف ينقضي اولا فاولا ولا يجتمع في حين فقبل
حصولها لم يتحقق وبعده قد انقضى واجيب عنه بانه يلزم على هذا ان لا يكون
متكلم ومخبر اذا اريد بهما الحال حقيقة لان الحال تماميتها اذا كان المبدأ
قائما في زمان الحال والتكلم والاخبار ليسا قائمين في الحال لما علم من
انهما ليسا انيين بل زمانيين ينقضي اجزاؤهما اولا فاولا فما هو
جوابكم فهو جوابنا واعترض في الكل ايضا بانه لا يلزم من عدم اشتراط
البقاء في الامثلة المذكورة عدم الاشتراط مطلقا البحث الثالث في
المشترك اعلم انهم اختلفوا فيه فذهب قوم الى وجوب وقوع الاشتراك
وذهب قوم آخر الى امتناعه اي امتناع وقوعه وذهب بعض آخر الى امكانه
ثم اختلف القائلون بامكانه فقال طائفة منهم انه غير واقع وقال بعضهم انه
واقع والظاهر ان المص اختار ذلك وقال وهو اي امتناع الاشتراك
خطأ لامكانه اي لامكان الاشتراك في الحكمة اي يمكن وقوعه عند العقل

[illegible]

وذلك لانه يمكن ان يكون من واضعين لم يعلم كل واحد منهما بوضع
الآخر وهذا هو السبب الاكثري كما قال في المحصول وعلى هذا فلا
يقدح ما قالوه من انه لو وقع الاشتراك يلزم عدم فهم غرض المتكلم لان
اجتنابه متوقف على العلم بوقوع الاشتراك ويجوز ان يكون من واضع
واحد لغرض الابهام وذلك لان المقصود من الوضع قد يكون التصريح
وقد يكون الابهام حيث يستلزم التصريح مفسدة وهي اطلاع الغير على
اشياء لم يرد اطلاعه عليها ثم صنعت للاول الالفاظ المزيدة في
الالفاظ المشتركة وجوده اي لوجود الاشتراك في اللغة اي في لغة
العرب وكذا في غير لغتهم واستدل عليه بان القرء يطلق على الطهر والحيض
فهو اما ان يكون مشتركا بينهما او متواطيا او يكون حقيقة في احدهما
مجازا في الآخر لا جائز ان يكون متواطيا لان شرطه اتحاد المعنى و
الاتحاد ههنا منتف وهو ظاهر ولا جائز ايضا ان يكون حقيقة في احدهما
مجازا في الآخر لانه لو كان كذلك لما تردد الذهن عند سماع هذا اللفظ
مجردا من القرينة فان المراد هو الطهر او الحيض لان المتبادر يجب
ان يكون هو المعنى الحقيقي لكن الذهن يتردد عند انتفاء القرينة لما

انتفى القسمان تعين ان يكون مشتركا لان احتمال كونه مشككا منتف
ايضاً بالدليل الذي ينفي كونه متواطياً يمكن ان يجاب بانه يمكن الترديد
لاجل ان استعماله في المجاز كاستعماله في الحقيقة كثير الوقوع نعم
هو اي الاشتراك وان كان جائزاً واقعاً لكنه على خلاف الاصل قال
في المحصول ونعني بان اللفظ متى دار بين احتمالي الاشتراك والانفراد
كان الغالب على الظن هو الانفراد واحتمال الاشتراك مرجوح ثم
استدل المص عليه بوجهين الاول ما اشار اليه بقوله والا اي وان لم
يكن على خلاف الاصل وكان احتمال الاشتراك مساوياً لاحتمال
الانفراد لما حصل التفاهم حالة التخاطب من دون القرينة اي من
دون بيان مع انا نفهم المقصود من دون قرينة وبيان وقد يقرر بانه
لما حصل التفاهم حال التخاطب الا بالاستفسار ثم يحتاج البيان الى
استفسار آخر ويلزم التسلسل وليس كذلك فان الفهم يحصل بمجرد اطلاق
اللفظ ويرد عليه بانه لو كان التعيين بالاشارة لما احتاج الى بيان آخر
والظاهر ان المص لاجل هذا الايراد لم يقرره على هذا الوجه والثاني
لو تساوى الاحتمالان لما استفيد من السمعيات اي من الدلائل السمعية

اصلاً فضلاً عن اليقين لاحتمال ان يقال ان تلك الالفاظ مشتركة بين
المعاني التي يفهم منها وبين غيرها ومراد الشارع غير ما ظهر لنا والتالي
باطل بالاتفاق ويعلم الاشتراك اي يثبت ان اللفظ مشترك بين المعنيين
بنص اهل اللغة اي اذا نقل من اهل اللغة ان اللفظ الفلاني موضوع
لذينك المعنيين يحكم باشتراكه بينهما ويمكن ان يكون النقل متواتراً او
احاداً كما قيل في معرفة اللغات ومعرفة اوضاعها انما يعرف بالنقل
المتواتر وبالاحاد ومعرفة الاشتراك ايضاً بعلامتي الحقيقة في كلا
المعنيين للحقيقة علامتان الاولى تبادر الذهن الى فهم المعنى اي سبقه اليه
افهام جماعة من اهل اللغة بدون قرينة لان السامع لو لم يعلم ان الواضع
وضعه له لم يسبق فهمه اليه دون غيره فيقال ان المشترك اذا تجرد عن
القرينة لا يسبق منه الى الفهم شيء مع انه حقيقة في كل من افراده واجيب
بان العلامة اذا تحققت يعلم كون اللفظ حقيقة لا ان الحقيقة كلما تحققت
يعلم معناها من دون القرينة وفيه نظر لانه يلزم ان لا يثبت الاشتراك
بهذه العلامة اللهم الا ان يقال ان المص لا يكون قائلاً بقول صاحب
القيل بل يكون قائلاً بان المشترك عند عدم القرينة يفهم كل واحد من معانيه

من فهم معرفة الاوضاع فيثبت بها ايضاً
ويعلم الاشتراك ايضاً

غاية ما في الباب ان المعنى المراد غير متعين والثانية استعمال اللفظ مجردا
عن القرينة فاذا سمعت ان اهل اللغة يعبرون عن المعنى الواحد بلفظين
لكن احدهما لا يستعملونه الا بالقرينة والآخر يستعمل بدون القرينة حكمت
بان الآخر حقيقة لان حذف القرينة دليل على استحقاق اللفظ لذلك
المعنى عندهم اعلم ان لاطلاق اللفظ المشترك بين المعنيين احوالا اربعة
بالنسبة اليهما الاول ان يطلق على احدهما مرة وعلى الآخر اخرى فلا يقصد
باطلاق الواحد الا احدهما ولا نزاع في صحته وفي كونه بطريق الحقيقة الثاني
ان يطلق اطلاقا واحدا ويراد به كل واحد من معنييه وهذا هو محل الخلاف
لان القائلين بجوازه منهم من قال انه حقيقة فيهما ويجب حمله عليهما عند
عدم القرينة وهو مذهب الشافعي ونقل الاصفهاني في شرح المحصول انه
رأى في تصنيف آخر لصاحب التحصيلات الأظهر من كلام الائمة وهؤلاء
ان الخلاف في الكل المجموعي ويفهم من كلام المص ايضا ان الخلاف فيه كما يشير
اليه بيانه الثالث ان يطلق اطلاقا واحدا ويراد به مجموع معنييه من حيث
هو المجموع وقيل هذا ليس من محل النزاع والظاهر ان المص اشار الى هذا الثالث
بقوله والاقرب انه لا يجوز استعمال اللفظ المشترك في كلا المعنيين

الذين وضع اللفظ لكل منهما الا على سبيل المجاز لانه اي اللفظ المشترك
غير [موضوع] للمجموع من حيث هو المجموع لان اللفظ وضع لكل منهما لا للمجموع
المجموع غير كل منهما فاستعماله في المجموع استعمال في غير الموضوع له
فيكون مجازا ولا يجوز ان يكون كلام المص اشارة الى الاحتمال الثاني
لان مجازيته ح لا يثبت لانه لو اراد من اللفظ المشترك كلا من المعنيين
في اطلاق واحد يكون استعمال اللفظ المشترك فيهما حقيقة لانه موضوع
لكل منهما غير موضوع للمجموع فدليله يدل على نقيض مدعاه اللهم الا
ان يحمل على ما ذكره القرافي وهو ان الذي يتبادر الى الذهن انما هو
احدهما والتبادر علامة الحقيقة فاذا اطلق عليهما كان مجازا لكن ما يأبى
عنه قوله المجموع من حيث هو المجموع الرابع ان يطلق ويراد به ما يسمى به وهذا
كلام في صحته ومجازيته ونقل عن القاضي والمعتزلة انه يصح اطلاق اللفظ
المشترك على المعنيين حقيقة ان صح الجمع بينهما اي بان يكون معنى يصح
الى الامرين كقولنا العين جسم ويراد به العين الجارية والذهب او
يكون المحكوم عليه بالمشترك متعددا كقوله تعالى ان الله وملائكته
يصلون على النبي فان المغفرة والاستغفار يستحيل عودهما

الى الله تعالى وكذلك الى الملئكة بل المغفرة عائدة الى الله تعالى والاستغفار
الى الملائكة بخلاف صيغة افعل للامر والتهديد على تقدير كون
الصيغة حقيقة فيهما فان الجمع بينهما لا يجوز لان الامر يقتضي التحصيل
والتهديد يقتضي الترك **البحث الرابع في الحقيقة والمجاز** الحقيقة
فعيلة مشتقة من الحق بمعنى الثبوت لقوله تعالى وَلَكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ
الْعَذَابِ عَلَى الْكَافِرِينَ اى ثبتت ومن اسماء الله تعالى الحق لانه
الثابت وصيغة الفعيل قد يكون بمعنى فاعل كسميع بمعنى سامع وبمعنى مفعول
كقتيل بمعنى مقتول فالحقيقة ان كانت بمعنى الفاعل فمعناها الثابتة من
قولهم حق الشيء يحق بالضم والكسر اى وجب وثبت واذا كان بمعنى المفعول
فمعناها المثبتة بفتح الباء من قولهم حققت الشيء اثبته ثم نقل
الحقيقة بأى معنى حدث الى الاعتقاد المطابق للواقع لانه اولى بالوجود
من الاعتقاد الفاسد ثم نقل من الاعتقاد الفاسد ثم نقل من القول
المطابق الى المعنى المصطلح عليه وهو استعمال اللفظ اى اللفظ المستعمل
لان الحقيقة ليس نفس الاستعمال لخروج عنها المهمل واللفظ الموضوع
قبل الاستعمال فانه ليس حقيقة ولا مجاز فيما اى في معنى وضع اللفظ له

فخرج عنه المجاز لانه مستعمل في غير ما وضع له في الاصطلاح الذي
وقع التخاطب به اى باللفظ ويجوز ارجاع الضمير الى الاصطلاح وقد دخلت
فيها الحقيقة اللغوية والشرعية والعرفية فان الصلوة مثلا في
اللغة حقيقة في الدعاء ومجاز في الاركان المخصوصة وفي اصطلاح
الشرع بالعكس فاذا استعمل اهل اللغة لفظة الصلوة في معنى الاركان
المخصوصة يصدق عليها انها لفظ مستعمل فيما وضع له لكن لا في الاصطلاح
الذي وقع التخاطب به لان اهل اللغة لم يضعوها للاركان المخصوصة
قيل ان المراد بالوضع في الحقيقة الشرعية والعرفية هو غلبة الاستعمال
وفي اللغوية هو تخصيصه به وجعله دليلا عليه فارادة كلا المعنيين من
لفظ الوضع مبني على جواز استعمال المشترك في معنييه ويمكن ان يدفع
ان الوضع في الحقيقة الشرعية والعرفية هو غلبة الاستعمال بل هو
ايضا التخصيص كالوضع في اللغوية والمجاز مفعل من الجواز بمعنى
العبور والتعدي يستعمل حقيقة في الزمان والمكان والمصدر ثم
نقل من معنى الجائز الى المعنى المصطلح عليه وهو استعمال اى استعمال
اللفظ اى اللفظ المستعمل في معنى غيرها وضع له في اصل تلك المواضعة

الاولى ان يقال في الاصطلاح الذي وقع التخاطب به للعلاقة اي لمناسبة
بين المعنى المجازي والمعنى الحقيقي وفوايد القيود يعلم مما ذكرنا في تعريف
الحقيقة واما قوله في غير ما وضع له دون قوله غير ما استعمل له فيعني ان
المجاز عند المص لا يستلزم الحقيقة لان شرطه تقدم الوضع لا تقدم
الاستعمال وفي قوله للعلاقة اشارة الى ان المجاز لا بد فيه من مناسبة
فلو نقل اللفظ من غير مناسبة لم يكن مجازا والحقيقة ثلاثة اقسام احدها
حقيقة لغوية وهي ما وضعه اهل اللغة ولا شك في وجودها وقدم
اللغوية على غيرها لانها اصل وما عداها فرع وثانيها حقيقة عرفية و
العرفية اما عامة او خاصة فالعرفية العامة ما انتقلت عن معناه
اللغوي الى غيره للاستعمال العام بحيث هجر الاول وذلك اما بتخصيص الاسم
ببعض مسمياته كالدابة فانها في اللغة لكل ما يدب ثم خصص بما له حافر
او باشتهار المجاز بحيث يستنكر معه استعمال الحقيقة كاضافة الحرمة
الى الخمر وهي في الحقيقة مضافة الى شرب الخمر والعرفية الخاصة هي
ما لكل طايفة من العلماء من الاصطلاحات التي تخصهم كاصطلاح الفقهاء والنحاة
وثالثها حقيقة شرعية وهي اللفظ التي استفيد من الشارع وضعها كالصلوة

للاركان المخصوصة والصوم للامساك المخصوص قال في المحصول لو
كان اللفظ والمعنى مجهولين عند اهل اللغة كاوايل السور عند من
يجعلها اسماء لها او كانا معلومين لهم لكنهم لم يضعوا ذلك الاسم لذلك
المعنى كلفظ الرحمن لله تعالى فان كلا منهما كان معلوما لهم ولم يضعوا
اللفظ له تعالى ولذلك قالوا حين نزل قوله تعالى قل ادعوا الله او
ادعوا الرحمن انا لا نعرف الرحمن الا رحمن اليمامة او كان احدهما
مجهولا والاخر معلوما كالصوم والصلوة والحق ان الحقايق الشرعية
غير مستعملة في الحقايق اللغوية حتى يلزم ان لا يكون حقيقة شرعية
قال القاضي ابو بكر ان الشرع لم يستعملها الا في الحقايق اللغوية والمراد
بالصلوة المامور بها هو الدعاء ولكن اقام الشرع ادلة اخرى على ان
الدعاء لا يقبل الا بشرايط مضمومة اليه وقالت المعتزلة ان الشارع نقل
هذه الالفاظ عن مسمياتها اللغوية ووضعها لهذه المعاني من غير مناسبة
فليست حقايق لغوية ولا مجازات عنها وقال الجويني والرازي وصاحب
المنهاج انها لا تستعمل في المعنى اللغوي بل نقلها عنه الى هذه المعاني
لمناسبة بينها ولا تكون هذه الالفاظ بذلك خارجة عن لغة العرب لانها

اللغة الى حقيقة ومجاز فاللفظ الشرعى مجاز لغوى اى عربى وهو
مختار ابن الحاجب وتوقف الآمدى فلم يختر شيئا والمص استدل على
كون اللفظ الشرعى مجازا لغويا بقوله والا اى وان لم يكن مجازا لغويا و
عربيا لخرج القرآن عن كونه عربيا لان الشارع لو وضعها بهذه المعانى
لا لمناسبة لكانت غير عربية لان العرب لم يضعها حقيقة ولا استعملها
مجازا واذا لم يكن عربية فلا يكون القرآن عربيا لاشتماله على غير العربى
لكن القرآن عربى لقوله تعالى وكذلك انزلناه قرآنا عربيا واورد عليه
بان هذا الدليل لا يبطل مذهب من قال ان الحقيقة الشرعية محققة
مستعملة فى الحقائق اللغوية ولا يكون الحقيقة الشرعية متحققة بل
المتحقق هو الحقيقة اللغوية يمكن ان يقال انا نعلم بالضرورة ان المراد منها
غير الحقيقة اللغوية فلهذا تركه المص واعترضت المعتزلة عليه بوجوه اخر
احدها انه يمكن ان يراد بعربية القرآن عربية بعض القرآن لان القرآن
يطلق على المجموع وعلى كل جزء منه ولهذا لو حلف ان لا يقرا القرآن
وقرء بعضه حنث واجيب بالمعارضة وهى ان الجزء لا يسمى قرآنا لانه
لو كان السورة والآية يقال انها بعض القرآن فلو اطلق عليه القرآن حقيقة لكان

من الدليل يدل على انه للترتيب فيجب ارتكاب كونه مجازا لانا نقول
هذه معارضة لا ينفى صحة الدليل على تقدير صحة المعارضة يلزم التوقف
فى الدليل والاحتياج الى الترجيح لا ابطاله لانا نمنع صحة المعارضة ولسؤال
الصحابة عن البداءة بالصفا والمروة حين نزل قوله تعالى ان الصفا
والمروة من شعائر الله فقال عليه السلام ابدأوا بما بدأ الله تعالى فلو كان
الواو للترتيب لفهموه من الآية فلم يشكوا فيه فلم يسألوا فلم يحتاجوا الى
قوله عليه السلام ابدأوا فلما سألوا علمنا انها ليست للترتيب يمكن ان يجاب
بان سؤال الصحابة يجوز ان يكون لرفع احتمال المجاز وهو استعمال لفظ
الواو لمطلق الجمعية فعلى هذا يكون الواو للترتيب ويحتمل ان يكون مستعملا
بالمجاز لمطلق الجمعية فلرفع هذا الاحتمال وقع سؤالهم عن البداءة ولان
اهل اللغة اجمعوا على ان الواو العاطفة فى المختلفات بمنزلة واو الجمع فى المتفقات
ومعنى ذلك ان العرب اذا ارادوا جمع الاسماء فى حكم فان كانت الاسماء
متفقة كمسلم ومسلم ومسلم مثلا اتوا بواو الجمع فقالوا جاء المسلمون وان كانت
مختلفة كزيد وعمرو وبكر اتوا بواو العاطفة فقالوا جاء زيد وعمرو و
بكر فكما ان واو الجمع لم يفد الترتيب فكذلك واو العاطفة قال التبريزى فى

قالوا انها اى الواو العاطفة كواو الجمع
اعلم ان اهل اللغة

والسهيلي والفارسي وما اجمع عليه نحاة البصرة والكوفة قيل ليس الامر كما
قالوا فقد ذهب جماعة الى انها للترتيب كما سيشير اليه المص منهم هشام
وابو جعفر الدينوري وابو عمرو الزاهد وقطرب وثعلب ونقل التبريزي
ان جماعة ذهبوا الى ان الواو للجمعية وقيل والقائل هو اصحاب الشافعي
والفراء ان الواو العاطفة للترتيب للحاجة الى التعبير عنه اي لانا نحتاج الى
لفظ يعبر به عن الترتيب المطلق لان الترتيب مع التعقيب قد وضع له
الفاء والترتيب لا مع التعقيب قد وضع له ثم ومطلق الترتيب يحتاج ايضا
الى لفظ آخر وضع له وليس شيء يصلح لذلك الا الواو وهو اي هذا الدليل
معارض بمطلق الجمع بان يقال الواو للجمع المطلق لانا نحتاج الى لفظ يعبر به
عن مطلق الجمع فيكون الواو للجمع مع اولوية ما ظناه من ان الواو للجمع
المطلق لقيام الادلة المذكورة من غير معارض قيل في بيان الاولوية
انه قال الخصم الترجيح معنا لان مفهوم الجمع المطلق جزء لمفهوم الترتيب
المطلق ولازم له فلو كان للترتيب المطلق جاز حمله على الجمع المطلق لمكان
الملازمة ولو كان للجمع المطلق لم يجز حمله على الترتيب المطلق لعدم الملازمة
قلنا صحة المجاز غير مشروطة بالملازمة كما مر فسقط ما ذكره وعلى تقدير

التسليم يعارضه بوجه آخر وهو ان الحاجة الى التعبير عن المعنى الاعم
اشد من الحاجة الى التعبير عن المعنى الاخص لان كلما يحتاج الى ذكر الاخص
يحتاج الى ذكر الاعم ولا ينعكس والفاء قيل سواء كان حرف عطف ام لا
للتعقيب اي يدل على وقوع الثاني عقيب الاول بغير مهلة على حسب ما
يمكن اي في كل شيء بحسبه فليس للتعقيب قدر معين لان التعقيب في
قولك رأيت زيدا فعمرا ليس مثل قولك دخلت بغداد فكوفة فلو قلت
دخلت مصر فمكة افاد التعقيب على ما يمكن واستدل عليه بوجهين
الاول اجماع اهل العربية على ذلك واجيب عنه بانه ليس كذلك لان
الفراء ذهب الى ان ما بعدها يجوز ان يكون سابقا وذهب الفراء
الى انها لا يفيد الترتيب مع انه قال ان الواو يفيد الترتيب وهذا غريب
احتج بقوله تعالى وكم من قرية اهلكناها فجاءها بأسنا بياتا او ق
الجواب المراد اردنا اهلاكها او من قبيل عطف المفصل على المجمل لان
موضع ذكر المفصل بعد الاجمال وقد ذهب الجرمي الى انها ان دخلت على
الاماكن فلا ترتيب بقولك نزلنا بغدا فتهامة ونزل المطر بنجد فتهامة وان
كان تهامة في هذا سابقة الثاني انها لو لم يكن للتعقيب لما دخلت على الجزاء

الفعل الماضي والثاني بخلاف المتقدم مثله اما الملازمة فلان الجزاء عقيب الشرط
فلا يدخل عليه لفظ الا اذا ناسب ظاهر لم يكن للفاء مناسبة لهذا المعنى مفيدة
للتعقيب لم يجب دخولها عليه كالواو وثم فانه لا يجب بل لا يجوز ولما
نفي الثاني فلانها داخلة عليه قطعا كقوله من دخل داري فله درهم
ولا يخفى عليك ان الماضي لا يجوز دخول الفاء عليه نحو ان قام زيد قام
عمرو والمضارع فقد قيل انه يجوز ولا يجب وفي الاستدلال نظر
لان قولنا ان كان النهار موجودا فالشمس طالعة صادق مع انه لا
ترتيب بينهما فيكون الفاء فيه للتعقيب محل نظر اللهم الا ان يقال ان
الفاء حينئذ ليست للتعقيب لكنها مناسبة لتعقيب الجزاء عن الشرط وفي
للظرفية اي يجعل ما دخلت عليه ظرفا لما قبلها تحقيقا نحو جلست في
المسجد او تقديرا نحو لاصلبنكم في جذوع النخل فانه لما كان المصلوب
متمكنا على الجذع كتمكن الشيء في المكان عبر عنه بفي ومن هذا القبيل
قولنا نظرت في الكتاب وتفكرت في العلم وانا في حاجتك لكون الكتاب
العلم والحاجة شاغلة للنظر والفكر والمتكلم مشتملة عليها اشتمال
الظرف على المظروف فكأنها محيطة بها من جوانبها وهذا مذهب سيبويه

والجمهور وذهب الكوفيون وابن مالك في الآية بمعنى على فيكون
معناه ولاصلبنكم على جذوع النخل وظاهر كلام المص تبعا للرازي ان في
حقيقة في الظرفية المقدرة والمحققة بان يكون متواطية او مشككة
او مشتركة ومقتضى كلام النحويين والاصوليين ان استعمالها في الظرفية
التقديرية على سبيل المجاز ومن الفقهاء من قال انها قد يكون للسببية
كقوله تعالى لمسكم فيما افضتم اي بسببه وقوله لمسكم فيما اخذتم
وقوله عليه السلام في النفس المؤمنة مائة من الابل اي بسبب قتلها ودفع
بان ذلك لم ينقل عن ائمة اللغة ويرجع في هذه المباحث اليهم ومن
لابتداء الغاية المراد بالغاية المسافة تسمية للشيء باسم جزئه فيكون
المراد لابتداء المسافة وقيل كثيرا ما يطلقون الغاية ويريدون بها
الغرض والمقصود فالمراد بها الفعل لانه غرض الفاعل ومقصوده نحو
خرجت من البصرة ويعرف بصحة وضع الابتداء مكانها وقد يكون
للتبعيض نحو اخذت من الدراهم ويعرف بصحة وضع البعض مكانها وقد
يكون للتبيين اي اظهار المقصود من امر مبهم نحو فاجتنبوا الرجس من
الاوثان ويعرف بصحة وضع الذي مكانها وقيل الاولى ان يجعل

كلمة من للتبيين ويكون الابتداء والتبعيض نوعين داخلين تحته لانه
فيهما تبيين ابتداء الخروج وتبيين المأخوذ منه بانه البعض لا كله لا انها
لو كانت حقيقة في كل واحد لزم الاشتراك او في البعض لزم المجاز فتعين
ان يكون موضوعا للقدر المشترك لئلا يلزم الاشتراك او المجاز وهما خلاف
الاصل والصلة قيل المراد بالصلة الزيادة نحو ما جاءني من احد وقيل
في غير النفي شاذ والباء قيل القائل الشافعي واصحابه ان الباء للالصاق في
غير المتعدي نحو مررت بزيد اي التصق مروري بزيد ونحو به داء و
للتبعيض فيما يتعدى لنفسه اي ان دخل الباء على متعلق الفعل المتعدي
بنفسه يفيد التجزية والتبعيض خلافا للحنفية وانكر سيبويه في سبعة
عشر موضعا من كتابه كونها للتبعيض واستدل عليه بانا ندرك بالضرورة
التفرقة بين قولنا مسحت بالمنديل ومسحت المنديل فان الاول يفيد
الجزئية دون الثاني اورد عليه بانه غير منحصر فيما ذكر لانه قد يكون
فيما يتعدى لنفسه زائدة نحو قوله تعالى وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ
ويمكن ان يجاب عنه بانه لم يرد الانحصار لان مراده ان كونه للتبعيض انما
يكون فيما يتعدى لا ان كل ما دخل على متعلق الفعل المتعدي انما يكون

للتبعيض واعترض على اصل الدليل بان الفرق بينهما هو ان المنديل
في الاول آلة للمسح وفي الثاني ممسوح ولو دخل الباء على المحل كقوله تعالى
وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ صار شبيها بالآلة فلا يشترط فيه الاستيعاب و
انما للحصر اختلفوا في ان انما هل يفيد الحصر ام لا والمختار انه يفيده
واستدل عليه بالنقل عن ائمة اللغة فلو لم يكن للحصر لما استعمله ائمة
اللغة فان الفصحاء استعملها في مواطن الحصر كقول الاعشى ، ولست
بالاكثر منهم حصى ، وانما العزة للكاثر ، قال الجوهري معناه اكثر
عددا وقال الفرزدق ، انا الذائد الحامي الذمار وانما ، يدافع عن
احسابهم انا او مثلي ، وقد يستدل عليه بان كلمة ان للاثبات وما
للنفي فيجب الجمع بينهما على ما امكن فاما ان يحمل على اثبات المذكور
ونفي ما عداه او على عكسه والثاني باطل بالاجماع فتعين الاول وهذا
الدليل يدل على ان دلالة انما على الحصر بالمنطوق لا بالمفهوم كما قيل وفيه
بحث لان ان في هذا التركيب بلفظها لا يكون للاثبات لانه لو كانت
كذلك لكانت ناصبة كما كانت قبل التركيب على ان ان لا يدخل الا على
الاسم وما النافية لا تنفي الا ما دخلت عليه باجماع النحاة فلم يكن ما

فلا يشترط فيه الاستيعاب كما يشترط في الآلة
لان المعتبر فيها قدر يحصل المقصود

نافية بل هي كافة احتج من ذهب الى ان انما لا يفيد الحصر بقوله تعالى
انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم فانه لو كان للحصر
يلزم ان لا يكون غير الذين اذا ذكر الله الخ مؤمنا والتالي باطل والجواب ان
المراد من المؤمنين الكاملون في الايمان ولا شك ان غير الذين اذا ذكر الله
وجلت قلوبهم لا يكون كاملا في الايمان وان كان مؤمنا الفصل
الثاني في الاحكام الاول الفعل وهو الشيء الصادر من الشخص و
الفاعل مصدره ليعم الغيبة والنميمة وغيرهما من الاقوال المحرمة
وكذلك الحسد والحقد وغيرهما من الاعمال القلبية اما ان يكون
اي الفعل على صفة اي على حالة يستحق بسببها فاعله اي فاعل ذلك الفعل
الذم وهو اما قول كالشتم او فعل كالضرب او ترك قول كترك التكلم
او ترك فعل كعدم القيام عند مجيئه وهو اي ما يستحق فاعله الذم القبيح
او لا يستحق فاعله الذم وهو اي ما لا يستحق فاعله الذم الحسن والقبيح
يرادفه حرام ومعصية وذنب ومزجور عنه ومتوعد عليه اي من
الشرع ويقال له اي القبيح محظور والحظر في اللغة المنع يقال حظرت
عليه كذا اذا منعته منه ويقال ايضا على ما كثرت آفاته كما يقال الشيء

الفلاني محظور اي كثير الآفة والحسن اما ان يذم تاركه شرعا ذكر
قيد الشرع في تفسير الواجب دون تفسير القبيح فان كان الذم مما
يكون من الشرع وغيره فيجب ذكره في تفسير القبيح ايضا ان كان المعرف
الوجوب والحرمة المطلقتين وان كان الذم مما يكون من الشرع فقط
فلا حاجة الى ذكره هنا ايضا والاشاعرة يقولون في فائدة ذكر قوله
شرعا انما قيد بقوله شرعا للاشارة الى ان الذم لا يكون الا بالشرع على
خلاف ما رآه المعتزلة قال الشارح العبيدي في شرح التهذيب ان الحم
قد سبق حذف من الحد قوله شرعا لان الوجوب عنده قد يكون
عقليا كما يكون شرعيا فيذم تاركه عقلا وهو اي ما يذم تاركه شرعا
الواجب الوجوب لغة الثبوت والاستقرار قال عليه السلام اذا
وجب المريض فلا تبكين عليه باكية اي استقر وزال عنه التزلزل
والاضطراب وايضا يستعمل بمعنى السقوط يقال وجبت الشمس قال الله
تعالى فاذا وجبت جنوبها اي سقطت وفي الاصطلاح ما يذم تاركه
شرعا وقيل قوله شرعا يخرج الواجب العقلي الذي يذم تاركه عقلا عند
من يقول به وبعضهم قال الواجب ما يذم تاركه شرعا على بعض الوجوه

ليتناول التعريف الواجب الموسع والمخير والكفاية فان الموسع يذم تاركه
على بعض الوجوه وهو ما اذا تركه فى جميع وقته والمخير اذا اخل بجميع الخصال
والكفاية اذا تركه المكلفون باسرهم وحذف المص هنا القيد لان الحائض
والنائم والمسافر وغيرهم من ذوى الاعذار لا يجب عليهم الصوم مثلا و
يذمون على تركه شرعا على بعض الوجوه وهو تقدير انتفاء اعذارهم فيلزم
ان لا يكون التعريف مانعا وتناول التعريف الواجب المخير والموسع و
الكفاية لان الواجب المخير هو احدهما لا على التعيين وهو كلى والواجب
الموسع هو حصوله فى وقت من الاوقات المعينة وهو ايضا كلى والواجب
الكفائى هو حصوله من اى فرد كان ولا شك انها كلى ويذم تارك ذلك
الكلى ويسمى الفرض فيلزم ان يكون الفرض مرادفا للواجب فى القاموس الفرض
ما اوجبه الله تعالى كالمفروض وقالت الحنفية الفرض ما ثبت بدليل
قطعى كالصلوات الخمس والواجب ما يثبت بدليل ظنى واستدلوا عليه بان
المفروض التقدير وما كان دليله قطعيا فهو الذى علم منه تعالى انه قدره
علينا والوجوب السقوط وما كان دليله ظنيا فهو ساقط علينا ولا يخفى
عليك ان هذا تحكم محض والنزاع لفظى ولا يذم تاركه فان كان فعله

راجحا فى الشرع فهو اى ما لا يكون تاركه مذموما وفعله راجحا المستحب
يمكن ان يقال فى معناه انه يثمر محبة الله كما يستفاد من الحديث القدسى
لا يزال العبد يتقرب الى الله بالنوافل حتى احبه الحديث والمندوب
هو ما يقال فى اللغة ماخوذ من الندب وهو الدعاء الى امر مهم وسمى
النفل بذلك لدعاء الشرع اليه واصله المندوب اليه ثم توسع فيه
بحذف حرف الجر فاستكن الضمير فى القاموس المندوب المستحب والنفل
فى القاموس النافلة الغنيمة والعطية وما يفعله المكلف مما لا يجب عليه
والتطوع فى القاموس صلوة التطوع النافلة وكل متطوع متنفل و
السنة قيل ان لفظ السنة لا يختص بالمندوب بل يتناول كل ما علم وجوبه
او ندبيته اما بامر النبى صلى الله عليه وآله او بادامته فعله واستمراره عليه
ولهذا يقال الختان من السنة ولا يراد به انه غير واجب وان كان فعل
ما لا يذم تاركه مرجوحا فهو اى ما يكون فعله مرجوحا وتركه راجحا
المكروه فى القاموس الكره ويضم الاباء والمشقة او يفرق فيقال ما كان
بالضم فهو ما اكرهت نفسك وبالفتح ما اكرهك غيرك عليه وقيل
المكروه فى اللغة ماخوذ من الكريهة وهى الشدة فى الحرب وقد يطلق

المكروه على الحرام وترك الاولى بالاشتراك اللفظى ويقال كراهة تحريم
وكراهة تنزيه وان تساويا اى الفعل والترك فى انه لا صفة له زائدة
على حسنه او بالنظر الى خطاب الشارع والا لصدق على جميع الافعال المكلف
سواء كانت واجبة او مندوبة او محرمة فمباح وهو اسم مفعول ماخوذ
من الاباحة وهى الاعلام ومنه اباح فلان سره وحلال فى القاموس الحلال
بفتح الفاء وكرها ضد الحرام فعلى هذا يكون الحلال اعم من المباح وطلق
فى القاموس يوم طلق لا حر فيه ولا برد فالاحكام هذه الخمسة لا غير
اقسام الحكم منحصرة فى الخمسة المذكورة والحصر عقلى لا استقرائى لانه
داير بين النفى والاثبات لان الفعل اما ان يتعلق بفعله الذم او لا فالاول
الحرام والثانى اما ان يتعلق بفعله المدح ام لا فالاول اما ان يستحق
بتركه الذم فهو واجب والا فمندوب والثانى اما ان يستحق بتركه
مدح او لا فالاول هو المكروه والثانى هو المباح **البحث الثانى**
الحكم قد يكون صحيحا وهو اى الصحيح **فى العبادات** على ما فسره المتكلمون
ما وافق الشريعة وعند الفقهاء ما اسقط القضاء ويتفرع على هذا الخلاف
مسئلة فقهية وهى ان من صلى على ظن انه متطهر فبان انه محدث فصلوته

صحيحة على مذهب المتكلمين لانه موافقة الامر لانه مامور باتباع الظن
وفاسدة على مذهب الفقهاء لانها غير مسقطة للقضاء وفيه نظر لان
المراد بالصحة ان كان هو الصحة فى نفس الامر فينبغى ان لا يكون الصلوة
المفروضة صحيحة على المذهبين لان الصلوة مع الحدث غير صحيحة فى
نفس الامر وان كان المراد هو الصحة فى ظن المكلف فينبغى ان يكون صحيحا
على المذهبين واجيب بانا نختار الاول ونمنع عدم صحة الصلوة مع الحدث
فى نفس الامر اذا كان المصلى جاهلا به ظانا للطهارة واورد على التعريف
الاول انه غير مانع لدخول الختان فيه لانه موافق للشريعة مع انه لا
يسمى صحيحا وفيه نظر لان قوله ما وافق الشريعة هو عبادة وافقت
الشريعة فخرج الختان عنه لانه غير عبادة وعلى الثانى انه غير جامع
لخروج صلوة النذر المطلق والزلزلة والقضاء وامثالها مما لا قضاء
لها مع انه يسمى صحيحا وفيه نظر لان اسقاط القضاء لا يتوقف على ثبوت
القضاء لان المراد بقوله ما اسقط القضاء هو ما لا يلزم من فعله قضاء
ويكون القضاء عند وجوده منفيا وهو اعم من ان يكون القضاء ثابتا
ام لا ومحصله هو انه ما اسقط التكليف والصحيح فى العقود ما ترتب

عليه اثره اى ما يترتب عليه اثره اى حصلت منه غايته والغرض المقصود
منه كالبيع فان اثره الانتقال وحل الانتفاع لا حصول الانتفاع وحصول
التوالد حتى يرد عليه ان الانتفاع والتوالد قد يترتبان على الفاسد ايضا
اورد عليه بان هذا التعريف يصدق على كل شيء يترتب عليه اثره مع انه لا
يسمى صحيحا كترتب الشبع على الاكل والري على الشرب وفيه نظر لان المراد بما الموصولة
هو العقد اى عقد يترتب عليه اثره ولا يخفى عليك انه يصح تفسير الصحيح المطلق
بما وافق الشريعة وانما يترتب اثره المطلوب عليه وقد يكون الحكم فاسدا
وهو اى الفاسد ما يقابلهما اى ما يقابل الصحيح فى العبادات والصحيح فى العقود
فالفاسد فى العبادات ما لا يكون موافقا للشرع او لا يكون مسقطا للقضاء
والفاسد فى العقود ما لا يترتب عليه اثره اى لم يحصل الغرض المطلوب
منه ويطلق عليه اى على الفاسد الباطل اى الباطل والفاسد مترادفان فى
المشهور خلافا للحنفية فانهم جعلوا الفاسد ما كان مشروعا باصله دون صفته
كالربا فانه مشروع من حيث انه بيع وغير مشروع من حيث اشتماله على الزيادة
والباطل ما ليس مشروعا لا بنفسه ولا بوضعه كبيع الحصاة وبيع الخنزير وفائدة
هذا التفصيل عندهم ان المشترى يملك المبيع فى الشراء الفاسد دون

البحث **الثالث الاجزاء فى العبادة** الظاهر ان الاجزاء وعدمه قريبان
من معنى الصحة والبطلان كما قال فى المحصول وبعضهم فرق بينهما بان الصحة
اعم لانها يوصف بها العبادات والمعاملات واما الاجزاء فلا يوصف به
الا العبادات ما اسقط الامر وذلك انما يكون عند حصول الامور المعتبرة
ويؤول هذا التفسير الى ما فسره بعضهم من ان الاجزاء هو الاداء اى الاتيان
سواء كان اداء اصطلاحيا او قضاء الكافى لسقوط التعبد به اى الامر
وفسره بعضهم بسقوط القضاء واورد عليه بوجهين احدهما ان المحدود صادق
بدون الحد لان القضاء انما يجب بامر جديد وهو قوله عليه السلام من نام عن
صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها وقبل ورود هذا الحديث لم يكن القضاء
ثابتا واذا لم يكن ثابتا لم يكن ساقطا لان سقوطه متفرع على وجوده وفيه
نظر لان سقوط القضاء لا يتوقف على ثبوته وقد اشرنا الى بيانه والثانى
انه لو كان الاجزاء عبارة عن سقوط القضاء لما جاز تعليله به وقد
اشرنا الى بيانه والتالى باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان العلة غير
المعلول واما بطلان التالى فلانهم يعللون سقوط القضاء بالاجزاء فيقولون
سقط القضاء لكون الفعل مجزيا وفيه نظر لان هذا التعريف يحمى و

الرهم يكون باللازم للمية واللازم غير الملزوم والاداء ما فعل فى وقته
العبادة اما ان يكون لها وقت معين اولا والثانى لا يوصف بالاداء
والقضاء والاول وهو ما يكون له وقت معين فاما ان يكون الاتيان
به فى وقته المعين اولا فان كان فى وقته المعين فلا يخ اما ان يكون
مسبوقا باداء مختل اولا يكون مسبوقا باداء مختل والثانى هو الاداء
فالاداء ما فعل فى وقته ولا يكون مسبوقا باداء مختل فالثانى هو الاداء
فالاداء ما فعل فى وقته ولا يكون مسبوقا باداء مختل والاول اى ما يكون
مسبوقا باداء مختل هو الاعادة واليه اشار بقوله والاعادة ما فعل ثانيا
لوقوع خلل فى الاول الاولى ان يزاد عليه او لعذر حتى يشتمل اعادة المنفرد
اذا صلى ثانيا مع الجماعة اذ طلب فضيلة الجماعة عذر وان لم يكن فى وقته
خللا وما لا يكون واقعا فى وقته المعين هو القضاء واشار اليه بقوله
والقضاء فعل العبادات فى غير وقته المحدود اى فى غير وقته المعين قيل ههنا
قسم آخر لم يذكره المص ولم يتعرض له الرازى ايضا وهو ما وقع قبل وقتها
حيث جوزه الشارع فيسمى تعجيلا كغسل الجمعة اذا قدمها على يوم الجمعة علم
ان المكلف اذا اخر الموسع من الوقت الذى يغلب على ظنه انه لو لم يفعله فا

وقته لحصول ظن الموت فى جزء ما من وقتها لفعل ثم ظهر خطاء
ظنه وفعله بعد ذلك الجزء فى وقته المقدر له شرعا فح يكون فعله
اداء لصدق حده عليه وكونه موجبا للعصيان لا يستلزم القضاء لا يخفى
عليك انه ينبغى ان يزاد قيد اولا فى تعريف الاداء ويقال الاداء
ما فعل فى وقته اولا والا يشمل الاعادة اللهم الا ان يقال ترك
بقرينة تفسير الاعادة وايضا ينبغى ان يكون تفسير القضاء بالفائت
الذى فعل الخ ليكون موافقا للتفسيرات السابقة لان القضاء لو كان
فعلا كان الاداء والاعادة ايضا فعلا فينبغى ان يفسرا بالفعل ايضا وان
لم يكن فعلا فتفسيره بالفعل غير حسن لكن ما يفهم من عبارة التهذيب هو
ان الاداء والقضاء والاعادة هو الاتيان فلا بد من التكلف فى تعريف
الاداء والاعادة حتى ينطبقا بتفسير القضاء المبحث الرابع الحكم بالحسن
والقبح عقلى خلافا للاشاعرة والمراد بالحسن والقبح هنا كون الفعل متعلق
المدح والذم لا صفة كمال ونقص ولا المصلحة والمفسدة وملائمة الغرض ومنافرته
فان الحكم بالحسن والقبح بهذين المعنيين عقلى بلا خلاف فالحكم العقلى بالحسن و
القبح قد يكون ضروريا اى بديهيا كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار

فان العلم بحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار بديهي لا يحتاج الى
دليل وقد يكون نظريًا محتاجًا الى الاستدلال كحسن الصدق الضار
وقبح الكذب النافع فان العلم بهما محتاج الى نظر واستدلال وقد يكونان
مما لا يستقل العقل بادراكه ضرورة ولا نظرًا بل يكون سمعيًا محتاجًا
الى مساعدة الشرع كحسن صوم رمضان وقبح صوم عيد واستحباب صوم
اليوم الذي بعدها لعيد فان العلم بهما لا يحصل الا بالشرع فادراك
الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على اعلام الشارع منهما بامره و
نهيه واما اخباره عنهما في القسمين الاولين فهو مؤيد بحكم العقل
بهما اما بضرورته او نظره واستدل المعتزلة على ان الحكم بالحسن والقبح
عقلي بقوله لانا نعلم بالضرورة حسن الصدق وقبح الكذب مع قطعًا
اى الصدق والكذب في المنافع وكذا العلم بالضرورة حسن العدل
والانصاف والعلم ورد الوديعة وقبح الظلم والجور والجهل ومنع
الوديعة والعقلاء اطبقوا على ذم من صدر عنه ذلك من غير ملاحظة
الشرع ولهذا يحكم به من لا يتدين بالشرائع كالبراهمة وغيرهم ولو كان
بمجرد الشرع لم يحكم بل يجري مجرى غيره من الاحكام الشرعية كتحريم الزنا

وشرب الخمر ووجوب الصلوة والزكوة مع انه ليس كذلك و
للفرق اى ولان الفرق حاصل بين النبي الصادق في النبوة والمتنبي
الكاذب في مدعيا النبوة فلو كان الحكم بالحسن والقبح شرعيًا لانتفى
الفرق بين النبي الصادق والمتنبي الكاذب عند المكلف لانه لو لم يكن
الحسن والقبح عقليًا لم يقبح من الله شيء ولو لم يقبح من الله شيء لم يمتنع منه
اظهار المعجزة على يد الكاذب والمميز بين الصادق والكاذب هو المعجزة
فاذا كانت المعجزة مشتركة بينهما لم يتحقق موجب الايتان بينهما فانتفى
الفرق وذلك يوجب انتفاء فائدة النبوة لان الغرض منها اتباع الصادق
فاذا انتفى العلم بالصادق لا يحصل البعثة وللوثوق بوعده اى بوعد الله
تعالى ووعيده اى وعيد الله تعالى فلو لم يكن الحكم بالحسن والقبح عقليًا
لم يحصل الوثوق بوعده ووعيده لانه يجوز ان يصدر عنه الكذب
فينتفي فائدة التكليف ومن جعل اى الاشاعرة التي جعلت ذلك اى
الحكم بالحسن والقبح شرعيًا لا عقليًا ابطل اى منع هذه الاحكام فان
الاشاعرة قالوا انا لا نسلم ان العلم بحسن الصدق وقبح الكذب ضروري
ولا شك ان هذا المنع مكابرة وايضا قالوا انا لا نسلم امتناع اظهار المعجزة

على يد الكاذب ولا نسلم امتناع الكذب على الله تعالى عقلا لانه من
الممكنات وقدرته شاملة ولو سلم امتناعه فلا نسلم ان انتفاء القبح العقلي
يستلزم جواز الكذب وجواز اظهار المعجزة على يد الكاذب لجواز ان يمتنع
بدليل آخر اذ لا يلزم من انتفاء دليل معين انتفاء العلم بالمدلول هذا
كلام الاشاعرة البحث الخامس شكر المنعم ليس المراد بالشكر قول القائل
الحمد لله رب العالمين والشكر لله واشباههما بل هو على ما لخصه بعض
المحققين عبارة عن صرف العبد جميع ما انعم الله تعالى عليه الى ما أعطي
لاجله كصرفه النظر الى فهم مصنوعاته والسمع الى تلقي انذاراته وعلى
هذا القياس ولذلك وصف الله تعالى الشاكرين بالقلة بقوله وقليل
من عبادي الشكور واجب عقلا فيكون الاثم لمن لم يبلغه دعوة النبوة
لو ترك شكر المنعم الحقيقي وهو الله تعالى خلافا للاشاعرة فانهم يقولون
لا اثم في تركه على من لم يبلغه دعوة النبوة واستدل عليه المصنف بان الفطرة
او البديهة قاضية به اي حاكمة بوجوب شكر المنعم فيكون وجوب شكر
المنعم مطلقا معلوما للعقلاء علما ضروريا ومن المعلوم ان نعم الله على
العبد كثيرة فيكون شكر المنعم الحقيقي وهو الله تعالى واجبا عقلا قيل

ولقائل ان يقول ادعاء الضرورة ممنوع لان الضرورة يجب اتفاق
العقلاء في مقتضياتها وههنا ليس كذلك وعلى تقدير التسليم شكر اي
منعم واجب بالضرورة ممنوع فان الشكر ربما يسوءه والكفران ربما يكون
بهذه الصفة الاول مسلم لكن المنعم الذي هو الله تعالى لا نسلم انه بهذه
الصفة والثاني ممنوع لاني أحلف بالايمان التي لا مخارج فيها ولا تقية
اني راجعت عقلي ونفسي واطرحت الهوى والتعصب فلم اجد في نفسي علما
بذلك ولا ظنا فان كذبتموني كان نجاحا ويمكن ان يجاب بان ذلك من
قبيل ما يحكم العقل بواسطة لا تغيب عن الذهن عند تصور الحدود
وتلك الواسطة ههنا هي دفع الضرر المظنون وهذا النوع من القياس
جعله الاوائل من قبيل مبادي الاقيسة وسموه فطرية القياس وانكار
الخصم مكابرة وقوله شكر اي منعم واجب فان المدعى شكر مطلق المنعم
الايمان مقابلة باضعافها فان الالتزام بالشكر طريق أمن وتركه
طريق مخوف والعقل يحكم بسلوك الطريق الآمن دون المخوف و
هذا القيد هو المراد من قولنا ان الشكر واجب ضرورة احتجت
الاشاعرة بقوله وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا واجيب

بان المراد ما كنا معتدين بالاوامر الشرعية او المراد بالرسول العقل
والبحث السادس الاشياء التي ينتفع بها المكلف قبل ورود الشرع اما
ان يضطر الانسان اليها في معاشه اولا فالاول يجب القطع بعدم حرمته
كالتنفس في الهواء وتناول الماء عند العطش والثاني اما ان يدرك حسنه
وقبحه كالصدق النافع والكذب الضار اولا فالاول يحكم بمقتضى ما حكم به
العقل والثاني هو المقصود بالبحث هنا فذهب جماعة من الامامية ومعتزلة
بغداد وغيرها الى انها محرمة وذهب ابو الحسن الاشعري وابو بكر الصيرفي
وجماعة من الفقهاء على الوقف وحكم المصنف ومعتزلة البصرة وطائفة
من فقهاء الشيعة والحنفية على الاباحة لانها اي الاشياء التي ينتفع بها
المكلف قبل ورود الشرع اشياء نافعة خالية عن امارات المفسدة لان
الكلام فيها ولا ضرر على المالك في تناولها لان تناولها لا يتضمن ضررا
فيه على المالك لان مالكها هو الله تعالى ولا يتضرر بشيء فكانت مباحة
اي حسنة لا منع فيه كالاستظلال بجدار الغير عند كونه موصوفا بالصفات
المذكورة فانه حسن وعلة حسنه هي كونه منفعة خالية من امارات المفسدة
ولا ضرر فيه على المالك وهذه العلة متحققة في محل النزاع فتجب الحكم

بحسنه لوجوب المعلول عند وجود العلة فيكون حاصل الدليل
راجعا الى القياس الفقهي واجيب عنه بوجهين الاول لا نسلم ان الاصل المقاس
عليه هو الاستظلال مباح قبل الشرع لانه فرد من افراد المسألة واباحته
الآن انما تثبت بالشرع والكلام في ما قبل الشرع لا فيما بعده الثاني
سلمنا اباحة الاصل المقاس عليه لكن لا نسلم ان العلة في اباحته هذه
الاوصاف واعترض عليه بان عليته يثبت بالدوران لانه متى وجدت
الاباحة وجدت هذه الاوصاف كالاستظلال بحايط الغير والنظر
مرآته والتقاط ما تناثر من حب غلته بغير اذنه ومتى عدمت عدمت كالقعود
صاف تحت الحايط المايل واخذ مال من يتضرر باخذه فدل على ان العلة هي الاوصاف
والدوران يفيد القطع بالعلية عند المعتزلة كما نقله صاحب الحاصل عنهم
الفصل الثالث في الاوامر والنواهي الظاهر ان الامر والنهي لا يجمع
بالاوامر والنواهي بل ينبغي ان يجمع بقولنا اامر وانهي ككلب واكلب ودلو
وادلو وظبي واظبي فقلبوا الضمة كسرة والواو ياء فصار ذلك كقاض
وجمعه بوجهين الاول ان يكون الامر والنهي قد جمع على قياسه وهو
اامر على وزن افعل ثم جمع اامر على اوامر كاكلب واكالب فعلى هنا وزنه

ووزنه افاعل لا يجري في النهي وهو ظاهر ولا في الامر ايضا لان جمع أمر
آمر الآن يقال ان الهمزة فيه قلبت واوا واما النهي للمجانسة جمع على ما
يجمع به الامر والثاني ان يصدق على الصيغة انها طالبة وآمرة وناهية
فيكون الاوامر والنواهي جمعا للآمرة والناهية كضاربة وضوارب ووزنهما
ح على وزن فواعل وفيه مباحث البحث الاول الامر هو اللفظ كقولنا
اضرب واقتل سواء كان اللفظ عربيا او غيره الدال على طلب الفعل
على جهة الاستعلاء والاستعلاء هو الطلب لا على وجه التذلل بل
بغلظة ورفع صوت الظاهر ان التعريف ينتقض بقولنا اطلب منك
ينبغي الكف فانه لفظ دال على طلب الفعل على جهة الاستعلاء فينبغي ان
يزاد قيد الوضع ليخرج هذا القول وامثاله لانه ليس موضوعا للطلب بل
للاخبار عن الطلب لان المراد بطلب الفعل هو الطلب الحاصل من ذلك
القول ولا شك ان القول المذكور وامثاله لانه ليس موضوعا للطلب بهذا
المعنى بل يستعمل مجازا للطلب ولا يخفى عليك ان النهي لو كان الطلب منه
الكف على ما ذهب اليه البعض يدخل في تعريف الامر ولو كان الطلب منه
العدم باعتبار استمراره كما ذهب اليه بعض آخر يخرج من الامر بقوله على

طلب الفعل ح واعلم ان بعضهم اورد بدل قوله على جهة الاستعلاء
قوله على جهة العلو واشتراط الاستعلاء صححه الآمدي في الاحكام
ومنتهى السؤل ثم ابن الحاجب وقال في المحصول انه الصحيح وصححه ايضا
في المنتخب وجزم به في المعالم لكنه ذكر في موضع آخر من المحصول انه
لا يشترط ويبطل اشتراط العلو والاستعلاء قوله تعالى حكاية عن
فرعون لقومه ماذا تأمرون فاطلق الامر على ما يقولونه عنده للمشاورة
ومن المعلوم انتفاء العلو والاستعلاء اما العلو فظاهر واما الاستعلاء
فلعدم وقوعه في حال المشاورة ولاعتقادهم الالهية في فرعون واجيب عنه
بانه يجوز ان يكون الامر في تلك اللغة لا يشترط فيه علو ولا استعلاء
واما في لغة العرب فيشترط ويجوز ايضا ان يكون فرعون في مقام كسر
النفس وجعلهم عاليا فلهذا استعمل الامر وهو الضمير عائدا الى لفظ
الامر وهو المركب من الالف والميم والراء اي لفظ الامر حقيقة في القول
الدال على الطلب على جهة الاستعلاء اجماعا وقد يطلق على الفعل
الاكثر على انه مجاز في الفعل والآراء وان لم يكن مجازا في الفعل لزم
الاشتراك اذ لا شك انه حقيقة في القول المخصوص فلو كان حقيقة في

الفعل لئلا يلزم الاشتراك والتالي باطل كما ذكر مفصلا وقيل انه مشترك
بينهما وقيل انه متواطئ اى هو موضوع للقدر المشترك بينهما ومن قال
انه مشترك استدل عليه بان لفظ الامر يطلق على الفعل فيكون حقيقة
فيه اما المقدمة الاولى فكقوله تعالى وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ
بِالْبَصَرِ اى فعلنا لان الامر القولي يختلف صيغة ومعلوم لا وقوله تعالى
وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ اى فعله واما المقدمة الثانية فلانه لو لا
ذلك لزم المجاز وهو خلاف الاصل واذا كان حقيقة فيه وهو حقيقة
في القول المخصوص وجب ان يكون مشتركا بينهما واجيب بانا لا نسلم ان المراد
بالامر المذكور في الآيتين الفعل بل المراد المعنى المجازي لانه لا يجوز حمل
الامر في الآية الاولى على الفعل والا لزم ان يكون جميع افعاله واحدا
ويكون في السرعة كلمح البصر ومعلوم انه ليس كذلك ولا يجوز حمله على القول
فيحمل على الشان مجازا يعني ان شاننا واحد لا يتغير كاللمحة الواحدة فانها
لا تتغير او المراد في الآية الاولى هو شاننا انا اذا اردنا شيئا كونا
سريعا وفي الآية الثانية قول فرعون ويدل عليه قوله تعالى فاتبعوا امر فرعون وما
أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ ووجه المجاز ان الشان اعم من القول والفعل فيكون

من باب اطلاق اسم الخاص وارادة العام والطلب هو ارادة المأمور به
اختلف في ان الطلب هل هو ارادة ام لا فقال بعضهم هو غير الارادة
وغير العبارة اما انه غير العبارة فلان الطلب معنى واحد لا يختلف
باختلاف الامم والعبارات مختلفة باختلاف اللغات واما انه غير
الارادة فلان الايمان من الكافر الذى علم انه لا يؤمن كابي لهب مطلوب
بالاتفاق مع انه ليس بمراد الله تعالى لان المراد الايمان والحالة هذه ممتنع
اذ لو آمن لانقلب علم الله جهلا واذا كان ممتنعا فلا يصح ارادته بالاتفاق
لان الارادة صفة من شانها ترجيح احد الجانبين على الآخر وايضا
يستحيل ارادة شئ علم استحالته وقالت المعتزلة والمص ان الطلب هو
ارادة المأمور به ويمنعون ان ايمان الكافر ممتنع لان علم الله تعالى تابع
للمعلوم لا علة له ولا يخفى عليك ان المص في التهذيب جعل الامر نفس
الطلب حيث قال الامر هو طلب الفعل بالقول على جهة الاستعلاء ثم
قال حقيقة في القول فعلى هذا يكون بين القولين منافاة لان الامر
ان كان عبارة عن القول فلا يكون الطلب لان الطلب لا يكون قولا
والامر غير الارادة والطلب لانه اسم للصيغة الدالة على الترجيح لانهم

قالوا الامر من الضرب اضرب فدلّ على انّ الامر هو عبارة من لفظ
اضرب فيكون الامر هو القول فيكون مغايرًا للطلب لان الطلب هو
الارادة وهما غير اللفظ ودلالة الصيغة اى صيغة الامر على الطلب لا
يتوقف على الارادة الظاهر انّ المراد بارادة الموضوع له قال ابن برهان
لنا ثلاث ارادات ارادة ايجاد الصيغة وهى شرط اتفاقًا وارادة صرف اللفظ
من غير جهة الامر الى جهة الامر شرطها المتكلمون دون الفقهاء وارادة
الامتثال وهى محل النزاع بيننا وبين ابى على وابنه وقد ذكر هذه الثلث الامام
الرازى وغيرهما لانها اى الصيغة موضوعة اى للطلب كغيرها من الالفاظ والغزالى
فكما ان الالفاظ تدل على معانيها بحسب الوضع من غير توقفها على الارادة
لان دلالة الالفاظ على المعانى تابعة للوضع فحيث ثبت الوضع ثبت
الدلالة كسائر الالفاظ خلافًا للجبائيين وهما ابو على وابنه ابو هاشم
فانهما قالا ان الطلب غير الارادة وفى بعض العبارات نقل عنهما ان
الامر غير الارادة لكن شرطا فى دلالة الصيغة على الطلب ارادة
المامور به فلا يوجد الامر الذى هو الطلب الا مع الارادة وتابعهما
ابو الحسين والقاضى عبد الجبار واحتج ابو على ومن تابعه على اشتراط الارادة

بان الصيغة يدل على الطلب وقد يستعمل للتهديد كقوله تعالى اعملوا
ما شئتم مع ان التهديد ليس فيه طلب فلا بد من مميز بينهما ولا مميز
سوى الارادة واجيب عنه بان المميز يمكن ان يكون كونه حقيقة فى
الطلب مجازًا فى التهديد فيحمل على الطلب عند عدم القرينة فلم يتعين
فى الدلالة على الارادة ويمكن ان يقال لو سلم ان الصيغة مشتركة بينهما
لكن لا نسلم انه انما يحتاج فى الدلالة الى مميز بل فى كونه مرادًا يحتاج الى الارادة
واين هذا من ذلك اللهم الا ان يقال ان المراد ان الصيغة يتوقف
فى الدلالة على الارادة على المعنى المراد من حيث انه مراد فيرجع الى القول
بان الصيغة يتوقف فى كون المعنى مرادًا على الارادة البحث الثانى
فى اثبات ان صيغة افعل اى صيغة الامر موضوعة للوجوب لكن هل
يدل على الوجوب بوضع اللغة ام بالشرع فيه مذهبان محكيان فى
شرح اللمع للشيخ ابى اسحق الاسفراينى ذهب الاكثر اى اكثر الفقهاء
والمتكلمين الى ان صيغة افعل موضوعة للوجوب فقط لقوله تعالى فى
مقام الانكار والاعتراض وذم ابليس ما منعك يا ابليس الا تسجد
اذ امرتك والمراد اسجدوا فى قوله واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم

فسجدوا الا ابليس والاستفهام هنا للتوبيخ والذم لان الله تعالى عالم
بالمانع والتوبيخ والذم على ترك المأمور به فيستلزم ان يكون الامر للوجوب
لان غير الواجب لا يذم تاركه والى هذا اشار بقوله ولولا انه للوجوب
لما ذمه اى لو لم يكن الامر للوجوب لما ذم ابليس على ترك الامر وكذا يدل
على ان صيغة افعل للوجوب قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا اى صلوا
لا يركعون اى لا يصلون فالذم وقع على ترك الركوع فلو لم يكن الامر
للوجوب لما حسن ذلك ويمكن ان يجاب عنهما بان الدليلين يدلان على ان الامر
للوجوب لكن لا يدلان على ان الامر للوجوب فقط لانه يجوز ان يكون
الامر مشتركا وفى الايتين يدل على الوجوب لاقترانه بالقرينة والجواب عنه
بان الله تعالى رتب الذم على مجرد افعل فدل على انه منشاء الذم لا القرينة
ممنوع لان الذم مترتب على افعل المقرون بالقرينة المفهمة الا ان يقال
ان الاصل عدم القرينة ولقوله عليه السلام لولا ان اشق على امتى لامرتهم
بالسواك فيدل على ان السواك لم يكن مأمورا به مع ثبوت الندبية فى
السواك فلم يكن المندوب مأمورا به لانه لو كان مأمورا به لما لزم ان لا يكون
السواك مندوبا لانه على مقتضى الحديث لم يكن مأمورا فثبت ان الامر

للوجوب ولان تارك المأمور به عاص لقوله تعالى افعصيت امرى
اى تركت مقتضاه والعاصى اى كل عاص متوعد يستحق العقاب لقوله
تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم فثبت ان تارك المأمور
به يستحق العقاب ولا معنى للواجب الا ما يكون تاركه مستحقا للعقاب
ليس المندوب كذلك فيكون المأمور به هو الواجب واعترض عليه بوجهين الاول
انا لا نم ان العصيان ترك المأمور به لانه لو كان كذلك لكان العصيان فى
قوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم بمعنى ترك المأمور به فيكون معنا
لا يتركون اى يفعلون فيكون قوله بعد ذلك ويفعلون ما يؤمرون
تكرارا واجيب عنه بان الامر المذكور اولا للماضى والامر المذكور ثانيا
للاستقبال والحال فلا تكرار لان تقدير الاية لا يعصون الله
ما امرهم به فى الماضى ويفعلون ما يؤمرون به فى الاستقبال
او الحال ورده بان النزاع فى ان تارك المأمور به هل هو عاص ام لا لا فى
ان العاصى هل هو تارك المأمور به ام لا وهذه الدعوى باطلة لان العصيان
قد يكون بترك الامر وقد يكون بترك الفعل الواجب اتباعه وقد يكون بارتكاب
النهى وغير ذلك ويمكن ان يجاب بان المثبت من قوله افعصيت امرى اى

تركت اي فوات العصيان هو الترك فيلزم منه ان العاصي هو تارك المأمور
به الا ان يقال انه لم يلزم من الآية ان العاصي هو تارك المأمور به بل يلزم
منه ان العاصي تارك مطلقا وان امكن ان يقال ان هذا ايضا باطل لان
العاصي قد يكون مرتكبا للنهي لا تاركا للشيء الثاني انا لا نسلم ان المراد
بالعصاة في الآية تاركوا الامر بل المراد هو الكفار بقرينة الخلود فان
غير الكافر لا يخلد بالنار واجيب بان المراد بالخلود ههنا هو المكث الطويل
سواء كان دائما او غير دائم ويمكن ان يجاب بان الخلود بهذا المعنى خلاف
الظاهر وقال الآخرون انه اي الامر موضوع للقدر المشترك بين الوجوب
والندب لانه اي الامر قد استعمل فيهما اي في الوجوب والندب فقد
يستعمل صيغة افعل تارة للوجوب وتارة للندب فوجب ان يكون
حقيقة في القدر المشترك بينهما والا لزم الاشتراك او المجاز و
المجاز والاشتراك على خلاف الاصل والمص اختار هذا المذهب
ولهذا قال وهو اي كونه موضوعا للقدر المشترك جيد واجيب ان
المجاز وان كان على خلاف الاصل لكنه يجب المصير اليه اذا دل عليه
دليل ولا شبهة في ان الادلة المذكورة يدل على انه حقيقة للوجوب فقط

وايضا لو كان موضوعا للقدر المشترك بين الوجوب والندب
لكان استعماله في الوجوب مجازا وكذا في الندب فهرب من مجاز
واحد ووقع في مجازين وذهب بعضهم الى ان الامر موضوع للندب
واحتج ابو هاشم عليه بان اهل اللغة قالوا لا فارق بين السؤال والامر
الا في ان رتبة الامر اعلى من رتبة السائل والسؤال انما يدل على الندب
فكذلك الامر والا لزم خطاء ما نصوا عليه لانه يلزم ان يكون له فرق
آخر واجيب عنه بانا لا نسلم ان السؤال يدل على الندب بل يدل على الايجاب ب
ايضا كالامر لان اهل اللغة وضعوا صيغة افعل لطلب الفعل مع المنع
من الترك عند من يقول الامر للايجاب فقد استعملها السائل لكنه
لا يلزم منه الوجوب بمعنى ترتب الثواب على فعله والعقاب على تركه
اذ الوجوب لا يثبت الا بالشرع فلذلك لا يلزم المسؤول عنه القبول من
السائل وللقائل ان يقول على تقدير ان يدل السؤال على الايجاب يلزم
ان يتفرقا من وجه آخر لان ايجاب الامر دال على الوجوب بخلاف
ايجاب السؤال ويمكن ان يمنع ويقال انا لا نسلم ان ايجاب الامر دال على الوجوب
وقد يجاب بان المعنى من كونه اعلى بالرتبة هو كون ايجاب الامر مستعليا

بخلاف السؤال وفيه نظر فان مدلولهما متغايران واذا عرفت هذا اى ثم
الامر للوجوب فالامر الوارد عقيب الحظر اى نهى او تلا عن الشئ ثم امر به
كالامر ابتداء اى كما ان الامر ابتداء يفيد الوجوب فكذلك الامر
الواقع بعد الحظر يفيد الوجوب عند المحققين وكذا الرازى وصاحب
المنهاج ذهبا الى انه يكون للوجوب ونقله ابن برهان فى الوجيز عن القاضى
والآمدى عن المعتزلة وذهب الشافعى الى انه يكون للاباحة كما نقله القيروانى
فى كتاب المستوعب والاصفهانى فى شرح المحصول ونقله ابن برهان فى الوجيز
عن اكثر الفقهاء والمتكلمين ورجحه ابن الحاجب وتوقف امام الحرمين و
استدل المحققون على ان الامر بعد الحظر للوجوب بان المقتضى للوجوب
قايم لان ظاهر الامر للوجوب ووروده بعد الحرمة ليس معارضا لحمله
على الوجوب لانه كما جاز الانتقال من الحظر الى الاباحة فكذلك يجوز
الانتقال من الحظر الى الوجوب ايضا ولو كان وروده بعد النهى منافيا
للوجوب لامتنع معه التصريح بالوجوب مع انه لا يمتنع اذ لو قيل حرمت
عليكم ذلك ثم قال اوجبت عليكم لم يلزم منه محال واجيب بانا لا نم
انا جاز الانتقال من الحظر الى الاباحة جاز الانتقال من الحظر الى
الوجوب

الوجوب لان الفرق بينهما ثابت فان بين الحظر والوجوب ثلث
مراتب منه الى الاباحة ثم منها الى الندب ثم منه الى الوجوب و
بين الحظر والاباحة مرتبة واحدة وفيه نظر لانا نعلم بديهة ان
هذا الفرق لا يؤثر واحتج الخصم بورودها للاباحة كقوله تعالى
وَاِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا، فَاِذَا قُضِيَتِ الصَّلٰوةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْاَرْضِ
وَاِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ، فَالْاٰنَ بَاشِرُوهُنَّ، واجيب بان هذه
الادلة معارضة بقوله تعالى فَاِذَا انْسَلَخَ الْاَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا
الْمُشْرِكِينَ، فان القتال فرض كفاية بعد ان كان محرما وكذا قوله
صلى الله عليه وآله فاذا ادبرت الحيضة فاغسلى عنك الدم وصلى فاذا
تعارضا تساقطا وبقى دليلنا سالما عن المنع فيفيد الوجوب البحث
الثالث فى ان الامر يقتضى التكرار ام لا وان الامر المطلق اى من
غير تقييده بالمرة او بالتكرار او القلة او الكثرة لا يقتضى التكرار
ولا التكرار خلافا لقوم فيها فان ابا اسحق وغيره ذهبا الى انه يفيد
التكرار مدة العمر مع الامكان واستدل عليه بان النهى يقتضى
التكرار فكذلك الامر لان كلا منهما يدل على الطلب واجيب بالفرق

بينما فان الترك يمكن دائما واتيان الفعل غير ممكن دائما ويمكن ان
يدفع بان ابا اسحق اشترط الامكان في الامر وذهب اخرون الى انه
يفيد المرة ونقل القيرواني في المستوعب عن الشيخ ابي حامد انه مقتضى
قول الشافعي وذهب بعض آخر الى انه مشترك بين التكرار والمرة لكن
يتوقف اعماله في احدهما على وجود القرينة وقال قوم انه لاحدهما ولا نعرفه
واستدل المص على انه للقدر المشترك بقوله لان صيغة الامر وردت
فيهما اي يستعمل تارة للوحدة وتارة للتكرار والكثرة اما استعماله
للتكرار فكآية الصلوة واما استعماله للوحدة فكآية الحج ولا يجوز
ان يكون موضوعا لكل منهما او موضوعا لواحد منهما ومجازا للآخر
والا لزم الاشتراك او المجاز والاشتراك على خلاف الاصل
فوجب جعله اي جعل الامر حقيقة في القدر المشترك وهو اي القدر
المشترك طلب الماهية من غير اشعار بتكرار او مرة الا انه لا يمكن ادخال
تلك الماهية في الوجود باقل من المرة الواحدة فصارت المرة من ضرورات
الاتيان بالمأمور به فلا جرم ان الامر يدل عليها بالالتزام لا بالوضع
هذا المذهب مختار الرازي ونقله عن الاقلين واختاره الآمدي وابن
[illegible]

اليه المص ايضا ما ورد عليه بانه اذا كان موضوعا للطلب المطلق كان
استعماله في الطلب الخاص مجازا لانه غير الموضوع له فاستعمال الامر
في المقيد بالتكرار او بالمرة مجاز فتهرب من مجاز واحد ووقع في
مجازين ولقوله اي ولقبول الامر التقييد بكل واحد منهما لانه يصح
ان يقال افعل ذلك مرة او مرات فلو كان للمرة لكان تقييده بالمرات
تقييدا للشيء بنقيضه وتقييده بالمرة تكرارا ولو كان للمرات لكان تقييده
بالمرة نقضا وبالمرات تكرارا وما يرد عليه بان هذا الدليل لا يثبت
المدعى لان عدم التكرار والنقض موضوعا للماهية من حيث هي بل لكونه
مشتركا او لاحدهما ولا نعرفه كما قد قيل فيكون التقييد للدلالة على
احدهما ولانه لو دل على التكرار فاما ان يكون التكرار واجبا دائما
وفي جميع الاوقات وهو باطل اجماعا وايضا يلزم تكليف ما لا يطاق لانه
ينسخ كل تكليف ياتي بعده ولا يجامعه لان الاستغراق الثابت بالاول
يزول بالاستغراق الثابت بالثاني وليس كذلك او يكون التكرار يجب في
وقت معين وهو باطل لانتفاء دلالة اللفظ عليه اي على التكرار في
وقت معين او يكون التكرار يجب وقتا غير معين وهو تكليف ما لا

٥

يطاق لعدم اولوية وقت دون وقت وفيه نظر لانه على تقدير
صحته يدل على انه غير موضوع للتكرار ولا يدل على انه غير موضوع
للوحدة فلم يثبت انه للقدر المشترك وايضا لا نم انه يلزم على تقدير
كون الوقت غير معين تكليف ما لا يطاق لانه يلزم ان يكون الوقت
المتنازع فيه يكون المرجح الارادة البحث الرابع فان الامر المطلق لا يقتضي
الفور ولا التراخي الحق ان الامر المطلق من غير تقييده بالفورية والتراخي
لا يقتضي الفورية ولا التراخي بل يدل على مطلق الفعل وايهما حصل كان
مجزيا خلافا للقوم فيهما فان كل من قال بان الامر للتكرار قال بانه للفور
واما القائلون بانه لا يدل على التكرار فذهب بعضهم بانه لا يدل على
الفور ولا التراخي بل يدل على طلب الفعل قال في البرهان وهذا ينسب
الى الشافعي واصحابه وقال في المحصول انه الحق واختاره الآمدي وابن
الحاجب والمص وقال الحنفية يفيد الفورية اي وجوبا فلو اخر عصى وقال
القاضي يقتضي الفور اما الفعل في الحال او العزم على الفعل في ثاني الحال
وقال امام الحرمين بالوقف في مدلوله لغة اهو الفور ام لا لكنه لو
بادر الى الفعل بالفور لحصل الامتثال سواء كان للفور او للقدر المشترك

ولم يذهب احد الى وجوب التراخي واستدل المص على ان الامر المطلق
لا يقتضي الفور ولا التراخي بقوله لان الامر يرد بالمعنيين اي لانه
يستعمل تارة في الفورية وتارة في التراخي فيكون الامر حقيقة في القدر
المشترك والا لكان موضوعا لكل منهما او لاحدهما مجازا في الآخر
فيلزم الاشتراك او المجاز وهما على خلاف الاصل فيجب القول بانه موضوع
للقدر المشترك دفعا للمجاز والاشتراك وفيه ايضا ما مر من انه يجاب
مجاز ويقع في مجازين ولانه اي الامر قابل للتقييد بهما فلو كان للفورية
لكان تقييده بالفورية تكرارا وتقييده بالتراخي نقضا احتج اي استدل
القائلون بان الامر يفيد الفورية بقوله تعالى ما منعك الا تسجد
اذ امرتك فان الله تعالى ذم ابليس على ترك السجود لآدم على الفور فدل على
ان الامر للوجوب فلو لم يكن الامر للفور لما استحق الذم ولكان لابليس ان
يقول ما اوجبته على الفور فلم وقع الذم على تركه ولان التاخير ان كان
مستفادا من الامر فان كان التاخير دائما انتفى الوجوب لانه على تقدير
جواز تاخيره دائما يلزم عدم الذم على تركه والواجب ما وقع الذم على
تركه وان كان التاخير الى وقت معين وجب وجود ما يدل عليه اي

على اللفظ ولا يكون في اللفظ ما يدل عليه وان كان التاخير الى وقت
غير معين لزم تكليف ما لا يطاق لان ذلك الوقت الذي لم يجز له التاخير عنه
غير معلوم والجواب عن الدليل الاول انه حكاية حال ماض فلعل امره
اي الامر الواقع في الزمان الماضي كان مقرونا بما اي بقرينة يدل على الفور
فيمكن ان يكون الامر للقدر المشترك ولا يكون موضوعا للفورية وفي
المثال المذكور يفهم الفورية من القرينة وفيه نظر لان الاصل عدم
القرينة ولان ابليس ترك السجود كما يعزم الفعل اي لم يكن في خاطره
ان يفعله لا في الحال ولا في الاستقبال فاستحق الذم لاجل هذا لا من
حيث التاخير اي لا من حيث انه تركه في الحال والجواب عن الدليل الثاني
انه منقوض بقول الشارع اوجبت عليك الفعل في اي وقت شئت فانه
جائز مع انه يدل على جواز التراخي فما يكون هناك جوابا لكم فهو جوابنا
هنا ايضا لان الدليل بعينه جار هناك والمنع مشترك ويمكن ان يقال ايضا
ان هذا الدليل يدل على انه ليس للتاخير ولا يدل على انه للفورية لجواز
ان يكون للقدر المشترك ثم التحقيق اي بعد ما اثبتنا ان الامر للقدر
المشترك بين الفورية والتاخير فالتحقيق ان التاخير في الامر المطلق يجوز الى

الوقت المعين

بقوله اي

وقت معين وان لم يكن جواز التاخير مستفادا من الامر وهو
اي ذلك الوقت المعين وقت حصول ظن الموت الواقع بعد وقت
الفعل اي حصل له الظن بانه اذا فضل الفعل حصل له الموت بلا فعل
فح لا يجوز التاخير عنه مع ظنه الموت فلو اخر عصى اتفاقا فان لم يمت
وفعله بعد ذلك الوقت في وقته المقدر له شرعا اداء فقال الجمهور
هو اداء لصدق حده عليه وقال القاضي انه قضاء لانه صار وقته شرعا
بحسب ظنه ما قبل ذلك الوقت فهذا وقع بعد وقته قيل لو كان التاخير
جائزا الى ذلك الوقت المعين يلزم ان لا يكون وجوبه شاملا للمكلفين
جميعا لان كثيرا من الشبان يموتون فجاءة ويقتلون غيلة فيقتضي ذلك
عدم الوجوب عليهم في نفس الامر لانه لو كان واجبا لامتنع تركه والحق
انا جوزنا له الترك في كل الازمان المتقدمة على ذلك الظن لا يقال ان
الشبان ان كان تركهم مع عدم العزم فلا شبهة في انهم يأثمون على تركه
وان كان مع العزم فلا يأثمون لقيام بدله مقامه وذلك لا ينافي ان
يكون واجبا لانا نقول فح يلزم سقوطه لان البدل يقوم مقام المبدل
المبحث الخامس فان الامر المشروط اي الامر المعلق على الشرط مثل ان

كنتم جنبا فاطهروا وهذا الحكم ليس مخصوصا بالامر بل اى حكم كان
اذا علق على الشرط فهو كذلك لكن لما كان المقصود بيان احوال الامر خصه
بالذكر يعدم اى ينتفى ذلك الامر وجوبه عند عدم الشرط وهو ما
يتوقف عليه تاثير المؤثر ولا يتوقف عليه وجود المؤثر والشرط ينقسم
الى عقلى وشرعى ولغوى اما العقلى فكالحيوة للعلم فان العقل حكم
بان العلم لا يوجد بدون الحيوة واما الشرعى فكالطهارة للصلوة فان
الشرع هو الحاكم بذلك واما اللغوى فمثل قولنا ان دخلت الدار فانت طالق
فعند اهل اللغة ما دخلت عليه ان واخواتها هو الشرط والآخر المعلق
هو الجزاء والشرط اللغوى صار استعماله فى السببية غالبا لان قضية
الشرط اى حاله ذلك اى ما يكون عدمه مستلزما لعدم المشروط فقط
الاستلزام وجودا اى لعدم استلزام وجود الشرط وجود المشروط
وفيه نظر لان وجود الشرط يستلزم وجود المشروط وهو ما اذا كان
الشرط جزءا اخيرا للعلة فلولا الاستلزام عدما اى فلو لم يكن عدمه
مستلزما لعدم المشروط لكان كل شئ شرطا لغيره لانتفاء الاولوية
لان الشرط على هذا التقدير لا يستلزم وجوده وجود المشروط ولا

عدم المشروط فعلى هذا يجوز ان يكون كل شئ شرطا لغيره لتحقق المعنى
المذكور ولانه اى عدم المشروط عدم الشرط مفهوم منه اى من الشرط
فيكون المفهوم من الشرط هو ان عدمه مستلزم لعدم المشروط فلو لم يدل
عليه لما فهم منه ولهذا اى ولان مفهومه ما ذكرنا سأل يعلى بن امية
عمر بن الخطاب عن سبب القصر فقال ما بالنا نقصر مع الامن فقال عجبت
مما عجبت منه فسألت رسول الله صلى الله عليه وآله فقال عليه السلام
تلك صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته ففهم يعلى بن امية
من آية القصر ان القصر ينتفى عند انتفاء الخوف لان القصر فيها معلق
على الخوف فاذا تحقق عند عدم الخوف علم يعدم المشروط عند عدم الشرط

لا يقال ان هذا الحديث دليل الفهم لا الحكم
لان القصر المعلق على الخوف

لانا نقول المفهوم من الآية ما ذكرناه لكن قد يعدل عن ظاهر المفهوم بدليل
خارجى والدليل هو الحديث المنقول ولا يلزم تكرار الامر اى المأمور
به المعلق عليه اى على الشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا
ولا تكرار الامر على الصفة كقوله تعالى والسارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما بتكرارهما اى بتكرار الشرط والصفة بل لا يلزم
تكرار المأمور به المشروط بالشرط او المعلق على الصفة عند تكرر شرطه

او صفته لعدم التكرار في قول السيد لعبده ان دخلت السوق فاشتر
اللحم فان الاشتراء لا يتكرر بتكرر الدخول في السوق فلو كان يدل عليه لكان
يتكرر بتكرره وهذا الدليل بظاهره جار على الشرط لا على الصفة نعم الدليل
الثاني عام وهو قوله ولان مطلق التعليق اي تعليق الحكم على الصفة او الشرط
اعم منه اي من التعليق مع قيد التكرار فيكون ثبوت الحكم مع الصفة او
الشرط محتملا للتكرار وعدمه فان اللفظ المطلق انما يدل على تعليق شيء على شيء
وهو اعم من تعليقه عليه في كل من الصور او في صورة واحدة بدليل صحة
تقسيمه اليهما ولا دلالة للعام على الخاص وهو التعليق على وجه التكرار
عند تكرر الشرط والصفة فثبت ان التعليق لا يدل على التكرار ولا يحتج
علينا بان ما ثبت عليته كالزنا والسرقة والجناية فهو لا خلاف في انه
يتكرر الاثر بتكررها نعم ما لم يثبت عليته فانه مما وقع فيه الخلاف فبعضهم
يقول انه لا يلزم تكرار الفعل بتكرار ما علق به كما اشار اليه المصنف وبعضهم
يقول انه يلزم ذلك واستدل عليه بتكرر ما علق به في اوامر الشرع نحو
اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا . والزانية والزاني فاجلدوا كل
واحد منهما . والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما . وان كنتم

جنبا فاطهروا . والاستقراء يدل على انه فهم التكرار من نفس التعليق
فلا يقال ان التكرار فيها فهم من غير التعليق من الامور الخارجية
واجيب عنه بما ذكرنا من ان ما ثبت عليته ليس محل النزاع بل المتنازع فيه غيره
ولا يثبت فيه التكرار الا بدليل خارجي كالاجماع وغيره ولذلك لم يتكرر
الحج مع انه معلق بالاستطاعة لا يقال لو تكرر الفعل بتكرر العلة لتكرر
بتكرر الشرط بالطريق الاولى لان عدم الشرط يستلزم عدم المشروط بخلاف
العلة فان عدمها لا يستلزم عدم المعلول لجواز ان يقوم مقامها علة
اخرى لانا نقول التكرار في العلة باعتبار ان المفروض ان وجودها
يستلزم المعلول بخلاف الشرط فان وجوده لا يستلزم وجود المشروط
فصل الفرق بين العلة والشرط البحث السادس في ان الشرط المقيد
بالصفة كقوله عليه السلام في الغنم السائمة زكوة لا ينعدم بعدمها
اي لا يدل على نفي ذلك الحكم عما عدا محل تلك الصفة كنفي الزكوة عن
المعلوفة من الغنم فههنا خلاف فالشافعي ومالك واحمد والاشعري
الاول هو اختيار المصنف وابو حنيفة وجمهور المعتزلة والقاضي ابي بكر
القفال وابن سريج واستدل المصنف عليه بقوله لانه لو دل تقييد الحكم بالوصف

على نفيه اى نفى الحكم عما عدا محل الوصف لدلالة التقييد اى تقييد الحكم
بالاسم فى نحو قولهم اضرب زيدا فان الضرب تقيد بزيد وهو اسم على
نفيه اى نفى الحكم عما عداه اى ما عدا ذلك الاسم والتالى بط اتفاقا اى
باتفاق الخصم وغيره وكذا المقدم باطل بيان الشرطية اى الملازمة ان المقتضى
للنفى اى نفى الحكم عما عدا محل الوصف ووجه الدلالة عليه عند الخصم هنا
اى فى تقييد الحكم بالوصف انما هو ثبوت غرض فى التخصيص اى فى
تخصيص الحكم بالوصف يكون غرض والا لكان التخصيص عبثا وانتفاء
الاغراض كلها اى لا غرض فيه سوى النفى اى سوى الدلالة على نفى الحكم
عما عدا محل الوصف وهذا المعنى ثابت فى كون الاسم متقيدا بالحكم لان
تخصيص الحكم بالاسم يكون فيه غرض ولا غرض ههنا سوى النفى عما عدا
ذلك الاسم لا يقال لا نسلم ان الغرض منحصر فيما ذكر لانه يجوز ان يكون الفائدة
الاهتمام بمحل الوصف لان السامعين كانوا مالكين السائمة مثلا دون غيرها
اولا لان حكم على غير الوصف كان معلوما سابقا لانا نقول هذا الكلام حق
لكن هذا الاستدلال الزامى لان الخصم قائل بالانحصار وايضا استدل
عليه بقوله لان التقييد اى تقييد الحكم بالوصف قد وجد من دون غرض

التخصيص

التخصيص اى من دون نفى الحكم عما عدا محل الوصف فى قوله تعالى ولا
تقتلوا اولادكم خشية املاق اى الفقر وعدم الغنى لان النهى عن
قتل الاولاد ليس مختصا بخشية الاملاق فان النهى عن قتلهم حاصل
عند عدم الخشية وهى حالة الغنى بالطريق الاولى وايضا قد وجد فى قوله
تعالى فى قتل الصيد فمن قتله اى الصيد فى الحرم منكم متعمدا
فجزاؤه اى فكفارته مثل ما قتل من النعم فاذا قتل فى الحرم مثلا
البقرة الوحشية فكفارته قتل البقرة الاهلية فالجزاء فى الاية
مختص بتعمد القتل مع ثبوته عند عدمه فلو كان التقييد دالا
على التخصيص لدل فى الايتين والتالى بط فكذا المقدم والملازمة ظاهرة
يمكن ان يقال ان تعليق الحكم على الوصف يشعر بالعلية كما تقرر عندهم وفى
الاصل عدم علة اخرى فيكون الوصف علة مساوية وانتفاء العلة
المساوية مستلزم لانتفاء المعلول البحث التاسع فى الواجب المخير اعلم
ان الواجب بحسب المأمور به ينقسم الى معين ومخير لانه ان تعلق الامر
بامر معين كالصلوة والزكوة يسمى بالواجب المعين وان تعلق بواحد مبهم
من امور معينة كخصال الكفارة يسمى بالواجب المخير وهذا البحث فيه اقوال

الامر بالاشياء المتعددة او بالشيئين على سبيل التخيير بان يورد بكلمة
او الدالة على التخيير كما في خصال الكفارة يقتضي وصف كل واحد منها اي
من الاشياء المتعددة وكذا وصف كل واحد من الشيئين بالوجوب اي
كل واحد منها او من الشيئين يكون واجبا فيكون مختار المص ان الواجب
على كل واحد منها او منهما لا واحد مبهم منها او منهما وهو مذهب المعتزلة
معنى ان المكلف لا يحل له الاخلال بالجميع اي لا يجوز ان لا يفعل شيئا منهما و
يتركهما باجمعهما لانه يخرج عن كونه واجبا ولا يجب عليه الاتيان بالجميع و
الا لما كان واجبا مخيرا بل يكون واجبا معينا وبعضهم قال الجميع واجب لكن
يسقط بفعل بعض منه وقالت الاشاعرة والفقهاء الواجب واحد لا بعينه
ولا فرق بين هذا القول وما ذهب اليه المص بحسب المعنى اصلا لان مراد
الاشاعرة والفقهاء بوجوب الواحد لا بعينه ليس الا المعنى الذي ذكره
المص والمعتزلة فان قيل الخلاف في المعنى وهو الثواب على الجميع والعقاب
عليه قلنا لا فان الآمدي نقل عنهم في الاحكام انه لا ثواب ولا عقاب
الا على البعض وقال الآخرون الواجب واحد معين عند الله وتنسب
الاشاعرة هذا المذهب الى المعتزلة والمعتزلة الى الاشاعرة وصار هذا

المذهب متشعبا بشعبتين لان بعضهم قال ان الواجب واحد معين
عند الله وغير معين عندنا وقال بعض آخر ان الواجب ما يفعله المكلف
فيكون الواجب مختلفا بالنسبة الى المكلفين وذهب المص الى ان كل
واحد من الاشياء المتعددة واجب بالذات وايما فعل اي وايا
منها فعله المكلف كان واجبا بالاصالة لا بدلا للواجب بالاصالة
والتعيين اي تعيين واحد منها موكول اي مفوض الى اختياره اي
ارادة المكلف ولا يخفى عليك ان الواجب المخير قد يحرم الجمع فيه
كنصب المجتهدين اذا تعدد وما كان المقلد مخيرا في اختيار احدهم ولا
يجوز اختيار اثنين منهم في آن واحد وقد يباح الجمع كستر العورة بثوب
بعد ثوب وقد يستحب كخصال الكفارة فعلى قول المص وان فعل المكلف
الجميع استحق الثواب على فعل امور كل واحد منها واجب مخير يكون مخصوصا
بالقسم الثالث وهو ما يكون الجمع مستحبا لان القسم الاول لا يجوز
الجمع فيها والقسم الثاني مباح لا يكون واجبا ولا مستحبا فكيف يكون
الثواب بازاء فعل كل واحد منها واما ما يقال من ان الواجب في الكل
المخير واحد غير معين عندنا ومعين عند الله فهو باطل لما علم ان الفاعلين

بان الواجب واحد معين عند الله صار واز فريقين كما ذكرنا آنفاً لان
بعضهم قال الواجب واحد معين لا يختلف لكنه يسقط به وبالآخر وقال
آخرون الواجب واحد معين عند الله وهو ما فعل فيختلف بالنسبة الى
المكلفين ولما كان هذان المذهبان مشتركين في ان الواجب واحد
معين عند الله دون الناس ولذا عدهما صاحب المنهاج مذهباً واحداً
ابطل المص ما هو المشترك بقوله لان التعيين يقتضي ايجاب ذلك المعين
وعدم جواز تركه اي ترك ذلك المعين لان الواجب ليس هذا وقد
وقع الاتفاق على التخيير اي على جواز ترك كل واحد منها بفعل الآخر
وذلك تناقض لانه من حيث ان المعين عند الله واجب معين يلزم
عدم جواز تركه ومن حيث انه مخير يلزم جواز تركه وهو اجتماع النقيضين
ويمكن ان يقال لا نسلم انه اذا كان المعين واجباً لم يجز تركه وانما لم يجز
تركه اذا لم يورد بدله واما اذا تركه مع الاتيان ببدله فلا نسلم ان تركه
لا يجوز البحث الثامن في ان الواجب الموسع اعلم ان الفعل المتعلق
بوقت معين ينقسم الى ثلاثة اقسام لان الوقت اما ان يكون مساوياً
له وهو الواجب المضيق كصوم رمضان او يكون زائداً عليه وهو

الموسع او ناقصاً عنه وسيجيء حكمه والى ما قلنا اشار المص بقوله اعلم
انه لا يجوز وقت العبادة ينقص عنها اي لا يجوز ان يكون وقت فليتأمل
العبادة ناقصاً عن فعل العبادة لانه يستلزم التكليف بالمحال الا عند
مجوزي التكليف بالمحال او ان يكون المقصود منه اي من التكليف تحصيل
الفعل في زمان قصير القضاء كما لو بلغ الصبي وطهرت الحائض وقد بقي
من وقت الصلوة مقدار ركعة وفيه نظر لان الصلوة اذا فعل في
ذلك الوقت فهي اداء وعلى المشهور فالاحسن ان يقول الا لغرض التكميل
خارج الوقت ويجوز ان يساويها اي يساوي الوقت الفعل اجماعاً للعقلاء
كالامر بصوم كل يوم والحق انه يجوز ان يكون الوقت يفضل منه اي
من الفعل وهو الواجب الموسع وهو اي الواجب الموسع جائز عقلاً
للعلم الضروري بعدم استحالة قول السيد لعبده خط هذا الثوب في
هذا النهار اما في اوله او وسطه او آخره وقول السيد لعبده اي وقت
من هذه الاوقات الثلثة خطته امتثلت امري ولا يمكن ان يقال
انه في هذه الصورة لم يوجب عليه شيئاً ولا انه واجب عليه الخياطة
وجوباً مضيقاً ثابت شرعاً لقوله تعالى اقم الصلوة اقامة الصلوة

من تعديل اركانها وحفظها من ان يقع زيغ ونقصان في افعالها وقيل
المواظبة عليها وقيل التشمر لادائها من غير فتور ولا توان وكلا من
قيل اداؤها لاشتمالها على القيام كما عبر عنها بالركوع والسجود والقنوت
والكل محتمل ولكل وجه لدلوك الشمس لدلوكها الزوال نص عليه الجوهري
الى غسق الليل الغسق ظلمة اول الليل وذلك حين تغيب الشفق ولذلك
قال الجوهري الغاسق الليل اذا غاب الشفق وقيل غسق الليل شدة ظلمته
وذلك انما يكون في نصف الليل فان الله تعالى اوجب الصلوة في
وقت اوله دلوك الشمس وآخره غسق الليل ولم يتعرض فيه للتخيير بين
الفعل والعزم ولا لتخصيصه باول الوقت وآخره بل ظاهر الآية
ينفيهما فيكون القول بهما تحكما باطلا ولهذا قال المص وتخصيص آخر
الوقت بالوجوب او تخصيص اوله اي اول الوقت بالوجوب كما ذهب اليه
من لا تحقيق له وهو الحنفية وجماعة من الاشاعرة فان الحنفية قالوا
يختص الوجوب بآخر الوقت فان قدمه عليه فنفل يسقط به الفرض
كالآتي بالزكوة قبل وقتها وقالت جماعة من الاشاعرة وهم بعض اصحاب
الشافعي ان الوجوب يختص باول الوقت وبعده يصير قضاء فلو لم يات

باوله الوقت لم يجز الا بنية القضاء ترجيح من غير مرجح لان
الآية لا يدل على التخصيص باول الوقت ولا بآخره بل يدل على ما
يكون نائبا على الصلوة لانه من المعلوم ان ما بين الدلوك والشمس
الغسق يفضل من الصلوة الواجبة فيه اذ ليس المراد تطبيق اجزاء الصلوة
على اجزاء الوقت اتفاقا قالت الحنفية لو كان واجبا في اول الوقت لعصى
بتاخيره لانه ترك للواجب واشار المص الى جوابه بقوله واعلم ان هذا
الواجب اي الواجب الموسع يرجع الى الواجب المخير فيكون المكلف مخيرا في الحقيقة م
بين فعله في اول الوقت او في وسطه او في آخره فعلى هذا لا يلزم المكلف
لانه انما يلزم العصيان بتاخيره لو كان الفعل اولا واجبا على التعيين
وليس كذلك بل التاخير والتعجيل فيه جايز فالواجب فعله في وقت
منه لا بعينه فكان الشارع قال له اي المكلف افعل الواجب الموسع
اما في اول الوقت او وسطه او آخره واذا لم يبق من الوقت الموسع الا
قدر فعله اي فعل الواجب الموسع تعين عليه اي على المكلف فعله في
ذلك الوقت لا محالة بحيث لا يجوز التاخير عنه ويحرم تركه في ذلك
الوقت والفرق بين الواجب الموسع والواجب المخير ان الموسع انما

يكون التخيير فيه بالنسبة الى اجزاء الوقت بخلاف الواجب المخير فان التخيير
فيه انما هو بالنسبة الى جزئياته واعلم ان السيد المرتضى وكذا الجبائيان
والاشاعرة والقاضي من القائلين بجواز كون الوقت فاضلا من الفعل اوجبوا
العزم عند ترك الفعل حتى يكون الواجب واحدا من الفعل والعزم ويثبت
فيهما حكم خصال الكفارة فلا يجوز التاخير الا بشرط الاتيان ببدله و
هو العزم ليفصل الواجب الموسع من المندوب لاشتراكهما في جواز التاخير
فالفرق بينهما على مذهبه ان الواجب الموسع لا يجوز تركه الا مع الاتيان
بالعزم بخلاف المندوب فانه يجوز تركه بدون العزم واجاب عنه المحقق
بقوله وعلى الوجه الذي لخصناه من انه اي الواجب الموسع راجع الى الواجب
المخير انفصل وامتاز الواجب الموسع من المندوب لان المندوب لا
يجب فعله في جزء من اجزاء وقته ومن تركه بحيث لم يفعله في جزء من
اجزائه لا يلزم اثم بخلاف الواجب الموسع فانه لا يجوز تركه في جميع اجزاء
وقته فيما ذكره المتوصل الفرق ولا حاجة في الفرق الى العزم لحصول الفرق
بينهما بدونه واجيب بوجه آخر وهو انا نعلم بالضرورة ان الصلوة
واجب عيني وانما يكون الفاعل ممتثلا لكونها واجبا عينيا لا لكونها

واجبا مخيرا او ايضا فلا نعلم ان الاثم بترك العزم انما هو لكونه مخيرا
بينه وبين الصلوة بل لان العزم على فعل كل واجب اجمالا وتفصيلا
عند تذكره انما هو من احكام الايمان يثبت مع ثبوته سواء دخل الوقت
ام لا فلو جوز ترك واجب بعد عشرين سنة لاثم وان دخل الوقت
ولم يجب البحث التاسع في الواجب على الكفاية اذا تعلق غرض الشارع
بتحصيل الفعل من جماعة فاما ان يكون المطلوب حصول الفعل من تلك
الجماعة على سبيل الجمع او لا على سبيل الجمع والاول اما ان يكون فعل
البعض شرطا في فعل البعض الاخر او لا والاول كصلوة الجمعة والثاني
كصلوة الخمس اليومية الثالث وهو الذي تعلق غرض الشارع بفعل
من الجماعة لا على سبيل الجمع بل على سبيل البدل وهو الواجب على
الكفاية كالجهاد مثلا واختلف الاصوليون فقال بعضهم انه يجب على
البعض وقال بعض آخر منهم انه يجب على الجميع وح كان الواجب على الكفاية
واجبا على كل واحد من افراد المكلفين وهو المختار ثم اختلف القائلون
بوجوب البعض على اقوال فقيل انه يجب على بعض شهد النعش كصلوة
الجنازة مثلا وقيل على بعض منهم غير معين فيكون المكلف الفرد

المنثر فقيل على بعض معيّن عند الله دون الناس والدليل على الجواب
ان الجميع اذا تركوه يأثمون وهو معنى الوجوب واحتج المخالفون بوجهين
اما اولاً فلانه يسقط بفعل البعض ولو وجب على الجميع لما سقط لان
الواجب على المكلف يستبعد ان يسقط عنه بفعل غيره والجواب بان لا
منع من سقوط الوجوب على الجميع بفعل البعض بل هو مجرد استبعاد فان
الواجب قد يسقط بفعل الغير كما يسقط ما في ذمة زيد باداء عمرو عنه فان
قيل لو كان واجباً على كل واحد كان اسقاطه عن الباقين رفعاً للطلب ورفع
الطلب انما يكون بالنسخ وليس بنسخ اتفاقاً قلنا كلية الكبرى ممنوعة اذ
النسخ يجب ان يكون بطريق شرعي متراخ ورفع الحكم ههنا ليس كذلك
بل رفع بطريق عقلي لان المقصود يحصل منه بحصول الفعل مطلقاً
فانتفاؤه لانتفاء الشرط اعني فقد المقصود وهو عقلي واما ثانياً
فلانه كما يجوز الامر بواحد مبهم قياساً على لاشتراكهما في تعدد تعلق
الوجوب وسقوط الوجوب بفعل البعض والابهام لا يكون مانعاً
والجواب بحصول الفرق بينهما وهو ان الاثم لواحد غير معين معقول
بخلاف اثم واحد غير معين فانه لا يعقل واعلم ان الواجب على الكفاية

انه لما كان الواجب المخير يجوز
اثم بعض مبهم صح

يسقط عنه اي عن المكلف بفعل غيره لذلك الواجب فان ظن جماعة
فعل غيرهم له اي للواجب على الكفاية سقط وجوبه عنهم اي عن الجماعة
والا اي وان لم يظنوا ان الغير فعل له فلا يسقط عنه فعله ولو ظنت
طائفة فعل غيرهم وظنت اخرى عكسه سقط عن الاولى ووجب على
الثانية قيل هذا يشكل بالاجتهاد فانه من فروض الكفاية ولا اثم
في تركه والا لزم تأثيم اهل الدنيا ولو ظن كل طائفة فعل غيرهم سقط
الفرض عن الجميع اي عن كل واحد واحد من تلك الطوائف وذلك لان
الواجب ههنا منوط بظن المكلف اذ هو مناط التكليف في هذه
الصورة المبحث العاشر في وجوب ما يتوقف عليه الواجب المطلق
للواجب قسمان الاول واجب مطلق كالصلوة والثاني واجب مقيد
كالزكوة لفظ المحصول يشعر بان الواجب المطلق هو ما يجب على كل مكلف
في كل حال ويرجع الى هذا التعريف ما قيل من ان الواجب المطلق ما يجب
على مكلف في كل وقت وفيه نظر اذ لو كان الواجب المطلق ما ذكر لما
كان شيء من الاشياء واجباً مطلقاً اذ لا يجب شيء على تقدير الاتيان
به وايضاً لا يجب شيء على تقدير النوم وقيل المراد بالواجب المطلق

٥٣

هو ما لا يكون وجوبه مقيدا بوجود ما يتوقف عليه من حيث هو
كذلك وانما قيد بقيد الحيثية لجواز ان يكون شيء واجبا مطلقا
من حيثية وواجبا مقيدا من حيثية اخرى كالصلوة فانها مطلقة
بالنسبة الى الوضوء ومقيدة بالنسبة الى الوقت اعلم ان العلماء قاطبة
اتفقوا على ان الامر بالواجب المقيد بمقدمة لا يتضمن اقتضاء تلك
المقدمة فلا يلزم من ايجاب صلوة الجمعة وخطبتها في قوله تعالى اذا
نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ اي صلوة الجمعة
ايجاب النداء لها على ان الواجب المطلق الذي له مقدمة غير مقدورة
لا يتضمن ايجابه ايجابها فالامر بالصلوة لمن لا يجد الماء او وجده
على استعماله لمرض او مانع آخر لا يتضمن اقتضاء بدله وهو التيمم فان
لم يقدر عليه ايضا لم يتضمن اقتضاء شيء منهما واما اذا كان له مقدمة
مقدورة فهل يجب المقدمة بايجابه ام لا فيه خلاف فقال الاكثرون
يجب مطلقا وعنوا بمقدوريتها امكان تحصيلها فيخرج ما لا يمكن تحصيله
من الالات فلا يجب الوضوء بالامر بالصلوة على فاقد الماء والعاجز
عن استعماله وعنوا بوجوبها مطلقا وجوبها سواء كانت شرطا شرعيا

والواجب المقيد هو ما يتوقف وجوبه على وجود ما يتوقف عليه من حيث هو كذلك م

كالوضوء للصلوة وهو ما جعله الشارع شرطا له او عقليا وهو ما لا
يتاتى الواجب بدونه عقلا كترك جميع الاضداد للواجب الذي هو
فعل غير كف وفعل ضد واحد للواجب الذي هو كف او عاديا وهو ما
لا يتاتى الواجب بدونه عادة كغسل شيء من اطراف الراس لغسل الوجه
وستر شيء من الركبة لستر الفخذ او كانت سببا له كالذهاب الى مكة
للحج والى هذا ذهب المصنف فقال والثاني اي الواجب المقيد لا يستلزم
وجوب ما يتوقف عليه من القيد وانما قال من القيد لانه لو كان
الواجب المقيد بقيد مطلقا بالنسبة الى مقدمة اخرى فانه لا شك
في ان المقدمة الاخرى تجب لان الواجب المطلق يستلزم وجوبه وجوب
ما يتوقف عليه كما قيل والاول اي الواجب المطلق يستلزم وجوب ما لا
يتم الواجب المطلق الا به سواء كان سببا وهو الذي يلزم من وجوده
وجوده الوجود ومن عدمه العدم او شرطا وهو الذي يلزم من عدمه
العدم ولا يلزم من وجوده الوجود ولا العدم وسواء كان ذلك السبب
شرعيا كالصيغة بالنسبة الى العتق الواجب او عقليا كالنظر المحصل للعلم
الواجب او عاديا كحز الرقبة بالنسبة الى القتل الواجب وسواء كان الشرط

ايضا شرعيا كالوضوء مثلا او عقليا وهو الذى لا يمكن المامور به عقلا
كترك اضداد المامور به او عاديا اى لا ينفك عنه عادة كغسل جزء من
الراس والرقبة فى الوضوء فالتكليف بشئ يقتضى التكليف بما لا يتم الا
به اذا كان ما لا يتم الا به مقدورا وفصل السيد المرتضى والا
فقال ان كان ما يتوقف عليه الواجب مطلقا سببا لوجوده كان واجبا
وان كان شرطا لم يكن واجبا والحق ما ذكره المص لان الامر ورد مطلقا
اى لم يتقيد بالمقدمة حتى يلزم عدم وجوبها فلو لم يجب المقدمة لكان
احد الامرين لازما وهو ان لا يكون الواجب واجبا حال عدمها اى اما ان يكون الفعل واجبا
عدم المقدمة لان ما يتوقف عليه ذلك الواجب المطلق ان لم يكن
واجبا جاز تركه فاذا تركناه فاما ان يبقى ذلك الواجب على كونه
واجبا اولا والاول هو تكليف ما لا يطاق لان حصول الشئ عند عدم
ما يتوقف عليه يكون ممتنعا والممتنع غير مقدور والثانى يستلزم خروج
الواجب عن كونه واجبا وفيه نظر لان اللازم منه انه لا بد لتحصيل
الواجب من فعل المقدمة لان الممتنع ايجاب الفعل حال عدمها لا حال
عدم وجوبها والواجب ليس معناه ما لا بد منه بل ما يعاقب على تركه

وقد يقرر الدليل بانه اذا كان مكلفا بالمشروط لا يجوز له تركه واذا
لم يكن مكلفا بالشرط جاز له تركه ويلزم من جواز تركه جواز ترك
المشروط فيلزم الحكم بعدم جواز ترك المشروط وبجواز تركه وذلك
جمع بين النقيضين وهو ممتنع وبانه لو لم يكن الامر بالواجب متضمنا
لاقتضاء الشرط لكان الاتيان بالواجب بدون الشرط اتيانا بجميع ما امر به
بذلك الامر ولو كان كذلك لكان صحيحا اذ الصحة هى موافقة الامر
لو كان صحيحا لم يكن الوضوء مثلا شرطا للصلوة مثلا فلا يكون ما هو
شرط شرطا وهو محال واعترض الخصم بانه لم لا يجوز ان يكون التكليف
مخصصا بوقت وجود الشرط ولا امتناع فى ذلك فان غايته تقييد الامر
ببعض الاحوال وسبب ذلك التقييد هو الفرار من المحذور الذى
لزمهم فانه واجيب بان اللفظ يقتضى ايجاب الفعل على كل حال
فتخصيص الايجاب بوقت خصوص الشرط خلاف الظاهر وايضا يلزم
ان يكون الامر حينئذ مقيدا لا مطلقا وهو خلاف الظاهر اللهم الا
ان يقال ان الامر المطلق ما لا يكون تقييده صريحا ورد بانه معارض
بمثله فانك اوجبت المقدمة بمجرد الامر مع ان اللفظ لا يقتضى وجوبها

وذلك خلاف الظاهر ودفع بانا لا نم ان ايجاب المقدمة خلاف الظاهر
قال في المحصول لان مخالفة الظاهر هي اثبات ما يدفعه اللفظ او دفع
ما يثبته اللفظ فاما اثبات ما لم يتعرض له اللفظ لا بنفي ولا اثبات
فليس خلاف الظاهر اذا علمت ذلك فالمقدمة لم يتعرض لها اللفظ بنفي
ولا اثبات فايجابها بدليل منفصل ليس خلاف الظاهر اذا علمت ذلك علم انه
بخلاف تخصيص الوجوب بحالة وجود الشرط دون حالة عدمه فانه يخالف
ما يقتضيه اللفظ من وجوب الفعل على كل حال بل مقتضاه هو حصول الفعل
من غير تقييد بجميع الاحوال او ببعضها البحث الحادي عشر قد اختلف
في ان الامر بالشيء هل هو نهي عن ضده او مستلزم له او لا يكون نفس النهي
عن الضد ولا مستلزما له فاختيار الرازي والغزالي انه ليس نفس النهي
عن الضد ولا مستلزما له وقال القاضي ومتابعوه اولا انه ليس نفس
النهي عن الضد فاذا قيل مثلا تحرك فمعناه لا تسكن واتصافه بكونه
امرا او نهيا باعتبارين كاتصاف الذات الواحدة بالقرب والبعد بالنسبة
الى شيئين وقالوا اخرا انه يستلزمه وذهب المص الى ان الامر بالشيء
يستلزم النهي عن ضده والمراد بالضد هنا هو الضد العام والمراد

بالضد العام ترك ذلك الشيء الذي يشتمل على كل واحد من الاضداد
الوجودية اعني الافعال المنافية لذلك الشيء كالقيام فانه يضاده
بالذات ويضاد حكما ما اشتمل على ذلك الترك بالعرض كالاضطجاع
والاستلقاء والجلوس وشرط كونه نهيا عن ضده ان يكون ذلك
الواجب مضيقا كما قيل ان شارح المحصول نقل عن القاضي عبد الوهاب
لانه لا يتاتى نهي عن الترك المنهي عنه حين وقوعه المنهي ولا يتصور
الانتهاء عن الترك الا بالاتيان بالمامور به فاستحال النهي مع كونه
موسعا وانما قلنا ان المراد بالضد هو الضد العام ليندفع ما قيل من
انه لو كان الامر بالشيء نهيا عن ضده او متضمنا له لم يحصل بدون
تعقل الضد والكف عنه لان الطلب يجب ان يكون مشعورا به والمطلوب
في النهي هو الكف عن الضد فيلزم ان يكون الكف عن الضد مشعورا به
مع انا نقطع بطلب حصول الفعل من الامر مع الذهول عن الضد والكف
عنه ووجه اندفاعه ان المراد بالضد هاهنا هو الضد العام لا الاضداد
الجزئية والضد العام هو المشعور به بخلاف الاضداد الجزئية فانها
يذهل عنها اما ان الضد العام هو متعقل فلان المامور لو كان ملتبسا على

الفعل لا يطلبه الآمر منه لان طلب الحاصل مح فال
انه ملتبس بضده لا به وهو مستلزم لتعقل ضده
يكون المامور ملتبسًا على الفعل ويكون الآمر يطل
زمان المستقبل فلا يلزم المحذور واستدل المص على
ان الأمر يستلزم الوجوب لأن صيغته افعل موض
كما ذكر مفصلًا ولا بد في الوجوب من المنع من الترك
على كل جزء من اجزائه بالتضمن ولا نعني باستلز
ضده الا هذا المعنى وايض تحصيل الواجب مو
والموقوف عليه للواجب واجب كما مر ولا نعني با
تركه وليس هو اى المنع من الترك نفسه اى نفس الأ
بل مستلزم له كما ذهب اليه اى الحان المنع من ال
من لا تحقيق له كالقاضي ابي بكر لانه قال ان النه
كما انه قال في احد قوليه ان الأمر بالشئ نهي عن
انه يستلزمه فالأمر بالشئ يستلزم النهي عن جمي
الشئ يستلزم الأمر بواحد من اضداده لا لجميع اض

الجواز وهو الامر الدال على الوجوب متحقق واما الثانى فلانه لا مانع
لحكم الاصل سوى نسخ الوجوب وهو لا يصلح للمانعية لانه يقتضى رفع
الوجوب المركب من الاذن فى الفعل والمنع من الترك ورفع المركب لا
يستلزم رفع جزئيه معا حتى يلزم رفع الجواز ههنا بل يستلزم رفع
احدهما لا بعينه لان رفع المركب قد يكون برفع جزء دون جزء وقد يكون
برفع جزئيه معا وعلى كلا التقديرين رفع احدهما لا على التعيين لازم
له فظهر ان رفع المركب اعم منهما فنسخ الوجوب لا يقتضى رفع جزئيه معا
فلفظ الامر يدل على الجواز بالضرورة ولا يكون النسخ صالحا للمعارضة فالجواز
باق مع تحقق النسخ والى هذا اشار بقوله واما قلنا ببقاء الجواز لوجود
اللفظ الدال عليه اى على الجواز وهو اى الدال صيغة الامر مع عدم
المعارض ولا يخفى عليك انه لا حاجة فى تمام الدليل الى قوله تعا
واما قلنا الى الان الدليل المذكور يتم بدونه واعترض المص فى التنايز بانا
لا نسلم ان المقتضى للجواز باق لان المفروض انه منسوخ فلم يبق المقتضى وايضا
قولكم رفع المركب قد يكون برفع احد جزئيه قلنا مسلم لكن لا يلزم منه
الجواز لجواز رفع المركب برفع جزئيه معا فرفع بقاء هذا الاحتمال لا

يحصل الجزم ببقاء الجواز لانه يحتمل عند العقل ان يرفع الوجوب
ههنا برفع جزئيه معا واجيب عنه بان بقاء الجواز ظاهر للمحقق مقتضيه
اولا وان الاصل الاستمرار بحكم الاستصحاب والظاهر لا يرفع بالاحتمال
قوله التقدير انه منسوخ فلا يبقى المقتضى قلنا المفروض انما هو نسخ
الوجوب لان نسخ الامر الذى يقتضى الوجوب ولك ان يقول الدليل
الدال على المنع من الترك ان لم يرفع ايضا الجواز فلا يكون ذلك نسخا بل
تخصيصا لانه اخراج لبعض ما دل عليه اللفظ وهو غير المدعى وان
رفعه فلا كلام وايضا المدعى بقاء الجواز بمعنى التخيير والذى فى ضمن
الوجوب هو الجواز بمعنى رفع الحرج عن الفعل فلا يتم المدعى لان رفع
الحرج اعم منه ومن المندوب ان قيل ان الجنس متقوم بالفصل كما
نص عليه ابن سينا والعلة اذا زالت زال المعلول قلنا انا لا نسلم ان
الفصل الخاص وهو الحرج على الترك علة لهذا الجنس الخاص وهو الجواز
بل علته فصل من الفصول فاذا انتفى واحد منها بقى الآخر فى مكانه
فالجواز له فصلان احدهما الحرج على الترك والثانى عدم الحرج عليه فاذا
زال الحرج على الترك وقع الآخر وهو عدم الحرج على الترك فالماهية بحالها

بعد النسخ مركبة من قيدين احدهما زوال الحرج عن الفعل والثاني
زوال الحرج عن الترك والاول مستفاد من الامر والثاني مستفاد من
النسخ وهذه الهيئة اعم من المندوب فاذا نسخ الوجوب بقي اما الاباحة
او الندب فينبغي ان يكون الدعوى بهذه الصيغة **البحث الثالث عشر**
في امتناع التكليف بالمحال لما فرغ من مباحث الامر شرع في مباحث تتعلق
على الامر وهو الفعل المأمور به والمأمور وقدم البحث عن المأمور به
البحث عن المأمور لدلالة اللفظ على المأمور به صريحا وعلى المأمور بواسطة
القرينة كقولك اضرب فانه يدل على الضرب المأمور به بمجرد ذكره ولا
يدل على المأمور الا بقرينة مواجهة بالخطاب وكذا قولك ليضرب زيد
فانه يدل على زيد بواسطة ذكر الموضوع له ولولاه لم يفهم من مجرد قولك
ليضرب اعلم ان الناس اختلفوا في جواز التكليف بالمحال فذهب الاشاعرة
الى الجواز مطلقا سواء امتنع لذاته او لغيره وذهب المعتزلة الى عدمه مطلقا
وذهب الغزالي الى عدم الجواز ان كان ممتنعا لذاته والى الجواز ان كان
ممتنعا لغيره واعلم ان الاجماع منعقد على صحة التكليف بما علم الله انه
لا يقع وان ظن قوم انه ممتنع لغيره والمص اختار مذهب المعتزلة واستدل

عليه بقوله تكليف ما لا يطاق اي تكليف غير المقدور به قبيح بالضرورة
فانا نعلم ان من كلف اعمى بقراءة القرآن والزمن بالطيران بالجو
عده العقلاء من السفهاء والله تعالى لا يفعل القبيح لان العقل انما
يحكم بان القبيح انما يفعل لاحد السببين اما الجهل به او لاجل الاحتياج اليه
والله تعالى منزه عنهما لكونه عالما بالذات غنيا بالاطلاق فاستحال انه
اي من الله وقوع التكليف بالمحال ونزاع الاشعرية في ذلك اي في جواز
التكليف بالمحال باطل وقد بيناه اي امتناع التكليف بالمحال في كتبنا الكلامية
اعلم ان الاشاعرة اثبتوا التكليف بالمحال بوجوه الاول انه لو لم يصح تكليف
المحال لم يقع وقد وقع لان العاصي مأمور ويمتنع منه الفعل لان الله
قد علم انه لا يقع منه وخلاف معلومه ممتنع وقوعه والا لزم جهله فيكون
وقوع الفعل محالا الثاني ان افعال العبد مخلوقة لله تعالى والتكليف
بفعل الغير تكليف بالمحال واما قلنا ان افعال العبد مخلوقة لله لانه
لو كان مخلوق العبد فاما ان يتمكن من الترك او لا فان لم يتمكن من الترك
لزم الجبر وان تمكن فان لم يتوقف فعله على مرجح لزم الترجيح من غير مرجح
وان توقف على مرجح فاما ان يكون من الله لزم الجبر ان وجب الفعل

بسببه وان كان من فعل العبد عاد البحث وتسلسل وكذا ان لم يجب الفعل
عند حصول المرجح لانه ان حصل بلا مرجح آخر يلزم الترجيح من غير مرجح لان
حصوله في ذلك الوقت دون وقت آخر ترجيح بلا مرجح وان حصل لمرجح آخر
ينقل الكلام اليه فيلزم التسلسل الثالث ان الله تعالى كلف ابا لهب بالايمان
اتفاقا والايمان عبارة عن تصديق النبي بما جاء به ومما اخبر به من جملة
ان ابا لهب لا يؤمن فقد صار مكلفا باعتبار صدق النبي واعتبار صدق النبي
مستلزم لاعتقاد انه لا يعتقد صدق النبي وهما متضادان لانه يلزم ان
يصدق النبي وان لا يصدقه والجواب عن الاول ان ما ذكرتم لا يدل على
تكليف المحال لذاته بل دل على وقوع تكليف الممتنع بالغير ومحل النزاع هو الاول
دون الثاني لان التكليف بالفعل انما هو مشروط بامكانه الذاتي
هو متحقق وعن الثاني ان القادر المختار يرجح احد مقدوريه لا لامر
كالجائع اذا حضره رغيفان فانه يرجح احدهما وكذا العطشان اذا حضره اناآن
وايضا منقوض بافعال الله سبحانه بان يقال ان الله تعالى ان لم يتمكن على
الترك فليس بقادر مختار وان تمكن فان افتقر الى مرجح نقلنا الكلام الى
ذلك المرجح وتسلسل وان لم يفتقر لزم الترجيح من غير مرجح وعن الثالث

بانا لا نسلم ان ابا لهب مكلف بالتصديق بانه لا يصدق النبي بل انه
مكلف بما جاء به النبي من الاوامر والنواهي وفي هذا الجواب نظر
لانه مامور بتصديق ما انزل عليه من الاوامر والنواهي والاخبار و
الصواب في الجواب ما قاله بعض العلماء وارتضاه ابن الحاجب وغيره ان
هذا من باب التكليف بالمستحيل لغيره وذلك لان الله تعالى لما اخبر عنه
بانه لا يؤمن استحال ايمانه لان خبر الله تعالى صدق قطعا فلو آمن لوقع
الخلف في خبره تعالى وهو ممتنع فاذا امر بالايمان والحالة هذه فقد امر بما
هو ممكن في نفسه وان كان مستحيلا لغيره كما قلنا في العاصي الذي علم الله تعالى
انه لا يؤمن ومن هذا الباب اي من باب تكليف ما لا يطاق وهو تكليف
غير المقدور تكليف المكره ان بلغ الاكراه الى حد الالجاء وهو الذي
لا يبقى معه قدرة واختيار للشخص كالالقاء من شاهق فاذا كان الاكراه الى
الحد الالجاء لا يجوز التكليف بالفعل المكره عليه ولا بنقيضه لان المكره
عليه واجب الوقوع وضده ممتنع والتكليف بالواجب والممتنع محال لزوال
القدرة لان القادر على الشيء هو الذي ان شاء فعله وان لم يشا لم يفعله
وهذا القسم لا خلاف في عدم جوازه واما اذا لم ينته الى حد الالجاء

ولم يبلغ اليه فمفهوم كلام المص انه لا يمتنع التكليف به جائز كما لو قيل ٥٩
ان لم تقتل زيدا قتلتك وعلم انه لم يفعل قتله لان الفعل ممكن والفاعل
متمكن فجاز التكليف به وذهب المعتزلة الى انه يمتنع التكليف في غير المكره عليه
دون نقيضه فانهم يشترطون في المامور به ان يكون بحال يثاب عليه واذا
اكره على عين المامور به فالاتيان به لداعي الاكراه لا لداعي الشرع فلا يثاب
عليه فلا يصح التكليف بخلاف ما اذا اتى بنقيض المكره عليه فاذا بلغ في اجابة
داعي الشرع وفيه نظر لان الاتي بالفعل مع الاكراه كمن اكره على اداء الزكوة
مثلا ان اتى به لداعي الشرع فهو صحيح او لداعي الاكراه فغير صحيح فعلى هذا
يجوز ان يكون المكره عليه مكلفا ويثاب على فعله لاتيانه لداعي الشرع لا
لداعي الاكراه **البحث الرابع عشر** في ان التكليف بالفروع لا يتوقف على
الايمان قال الشارح العضد لا يشترط في التكليف بالفعل حصول الشرط
الشرعي لذلك الفعل بل يجوز التكليف بالفعل وان لم يحصل شرطه شرعا
قال التفتازاني والمراد من الشرط شرط صحة الفعل كالايمان للطاعات و
الطهارة للصلوة لا شرط الوجوب وشرط وجوب الاداء للاتفاق على ان
حصول الاول شرط في التكليف بوجوبه ووجوب ادائه والثاني شرط في التكليف

لوجوب ادائه دون وجوبه هذا في الاوامر ظاهر ودون النواهي اذ لا
معنى لكون الايمان شرطا شرعيا لتدارك الزنا او صحته وفيه
تامل لانه يمكن ان يقال لما ترتب الثواب على ترك الزنا يجوز ان يكون
الايمان شرطا ثم قال الشارح وهذه المسئلة مفروضة في بعض جزئيات
محل النزاع وهو تكليف الكفار بالفروع مع انتفاء شرطها وهو الايمان
والاصوليون كثيرا ما يفرضون المسئلة في بعض جزئيات محل النزاع
للتقريب الى الفهم ولتسهيل المناظرة ولانه اذا ثبت فيه ثبت في الجميع لعدم
القائل بالفصل لاتحاد الماخذ والنظر اما في جوازه او في وقوعه اما
الجواز فمتفق واما الوقوع فالظاهر وقوعه وذهب الحنفية وهم
اصحاب الرأي وكذا ابو حامد الاسفرايني من الشافعية الى ان الكفار
غير مخاطبين مطلقا بفروع العبادات كالصلوة والزكوة سواء كان مامورا
بها او منهيا عنه وانما قيده بفروع العبادات لان الكفار مخاطبون باصول
العبادات كالايمان بلا خلاف وانما قلنا سواء كان مامورا به او منهيا
عنه لان بعضهم ذهب الى انهم مكلفون بالنواهي دون الاوامر بخلاف
الحنفية فانهم يقولون انهم غير مكلفين مطلقا وهو اي مذهب الحنفية

خطاء وبالحل لقيام المقتضى وهو اى المقتضى الامر لان الامر عام لا تخصيص
له بالمسلمين بل يشتمل الكفار والمسلمين كقوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا
ولله على الناس حج البيت مع انتفاء المانع اذ المانع عندهم اى عند
الحنفية هو الكفر لا غير ولا يصلح الكفر للمانعية من دخولهم تحت الامر لان
الكافر متمكن من ازالة المانع باختيار الايمان كالمحدث حتى يتمكن الكافر
بازالة المانع من الاتيان بالفروع غايته انه مع الكفر ممكن وذلك
ضرورة بشرط المحمول والضرورة بشرط المحمول لا ينافى الامكان الذاتى
كما ان حركة الاصابع بشرط الكتابة ضرورية مع انها ممكنة وقت الكتابة
فثبت ان المقتضى للتكليف قائم والمانع مفقود فوجب تكليفهم عملا بالمقتضى
السالم من المعارض ولانه اى الله تعالى يعاقبهم اى الكفار على ذلك اى على
ترك فروع العبادة او وعدهم الله تعالى بسبب تركها لقوله تعالى فويل
للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة ولقوله تعالى والذين لا يدعون
مع الله الها آخر الى قوله فلا صدق ولا صلى ولقوله تعالى ومن
يفعل ذلك يلق اثاما والمشار اليه ما سبق من الزنا وقتل النفس
ولقوله تعالى ما سلككم فى سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك

نطعم المسكين صرح سبحانه تعالى بتعذيبهم بترك الصلوة ولا يحمل
المصلين على المسلمين كما فى قوله عليه السلام نهيت عن قتل المصلين لان
قولهم لم نك نطعم المسكين يابى عنه فثبت انهم مكلفون ببعض الاوامر
وبعض النواهى فكذلك البواقى لانه لا قائل بالفرق قال فى المحصول
ان هذا التعليل حكاية عن قول الكفار فلا يكون حجة واجاب بان
ذلك يجب ان يكون صدقا لانه لو كان كذبا مع انه تعالى ما بين كذبه
لما كان فى حكايته فائدة وكلام الله متى امكن حمله على ما هو اكثر
فائدة وجب المصير اليه احتجوا اى الحنفية على ان الكفار غير مخاطبين
بانه اى الامتثال وفعل العبادات حال الكفر لا يصح منه اى من الكافر
وبعده اى بعد زوال الكفر يسقط الامر عنه اى عن الكافر فلا امتثال
لا فرع الامر فلو كان الكافر مكلفا لصح الامتثال عنه واجيب عنه بانه
لم امتثال الكافر حال كفره غير صحيح بل امتثاله حال كفره ممكن فى نفسه
بان يسلم ويصلى مثلا وتحقيقه ان الكفر الذى لاجله امتناع الامتثال
ليس بضرورى فكيف الامتناع التابع له والجواب على ما ذكره الرازى
ان المراد بالوجوب هنا اى فى قولنا ان الفروع واجبة على الكفار حينئذ

اى تعذيبهم على تركها اى ترك الفروع فى الاخرة اى فى يوم العذاب مع
استمرار كفرهم وعدم صحة الامتثال حال كفرهم وبعده لا ينافى الوجوب بالمعنى
المذكور فلا فائدة فيه الا تضعيف العذاب قيل هذا الجواب مردود لانه
غير مطابق لدليل الخصم فان الخصم يقول لا شك ان التعذيب فى الآخرة يتوقف
على تقديم التكليف فلا بد ان يختار احد الشقين اما حالة الكفر او بعده
عجب بما قاله الخصم فيه فالجواب الصحيح ما ذكرناه **البحث الخامس** قال الامر
هل يقتضى الاجزاء ام لا الحق ان الامر يقتضى ذلك اى الاجزاء والمراد بالاجزاء
هنا خروجه اى خروج المكلف عن عهدة التكليف بفعل المأمور به على وجهه
اى كما امر به الشارع اعلم ان الاجزاء يفسر بتفسيرين احدهما حصول الامتثال
به والآخر سقوط القضاء وهو ما ذكره المصنف فان فسر بحصول الامتثال فلا
شك ان الاتيان بالمأمور به على وجهه يحققه وذلك متفق عليه فان معنى
الامتثال وحقيقته ذلك وان فسر بسقوط القضاء فقد وقع الخلاف فيه
والجمهور يقولون انه يدل على انه لا يجب القضاء لانه لو لا ذلك اى لو لا الامر
يقتضى الاجزاء ولم يستلزم الاتيان بالمأمور به على وجهه يستلزم العلم
بالامتثال اى باجزائه لان معنى الامتثال وحقيقته ذلك ولا العلم بالامتثال

يستلزم اسقاط القضاء لانه لو لم يستلزمه وكان الطلب بالتكليف باقيا
لكان التكليف اما ان يتناوله بعين ما فعل فيلزم طلب تحصيل الحاصل او يتناول
غيره اى غير ما فعل فلا يكون الماتى به اى ما فعل تمام ما امر به والتقدير
خلافه اى المفروض ان الماتى به هو تمام ما امر به فثبت ان العلم بالامتثال
يستلزم العلم باسقاط القضاء فثبت انه لو لم يكن الاتيان بالمأمور به
مسقطا للقضاء ولم يعلم الامتثال ابدا لكن التالى وهو عدم العلم بالامتثال
منتف بالبديهة واستدل عليه ايضا بان القضاء عبارة عن استدراك ما
قد فات من مصلحة الاداء والفرض انه قد جاء بالمأمور به على وجهه ولم يفت
شئ وحصل المطلوب بتمامه فلو اتى به استدراكا لما فات لكان تحصيل الحاصل
لا يقال الملازمة ممنوعة لان الواجب ثانيا قضاء ليس عند القاضى عبد الجبار
لاستدراك ما فات بل هو واجب آخر مثل الواجب الاول لانا نقول مرجع
النزاع ان فعل المأمور به على وجهه هل ينقطع به التكليف المتعلق به ام لا
فلو لم يكن الواجب ثانيا عين الاول بل مثله فان وجب بالامر الاول فلم
يحصل الامتثال بالكلية وان وجب بامر آخر لم يبق نزاع فيه لانه لا شبهة ان يقول
صلّ العشاء واذا صليت فصلّ الوتر وذهب ابو هاشم والقاضى عبد الجبار

وابتليهما الى انه اى الامر لا يقتضيه اى الاجزاء قال فى المنتهى ان اراد انه
لا يمتنع ان يرد امر بعده بمثله فمسلّم ويرجع النزاع فى تسميته قضاء وان اراد
انه لا يدل على سقوطه فساقط اى فكلامه ساقط اى فالقضاء ساقط لان
الحج الفاسد مأمور به فالمكلف مأمور باتيان الحج الفاسد بتمامه على وجهه
وهو مع ذلك لا يجزى اى لا يسقط القضاء لان المكلف يجب عليه ان يحج سنة
اخرى والجواب ان ههنا تكليفين احدهما انه متعلق بالنسبة الى المكلف اذا
كان مستطيعا والثانى انه متعلق باتمام الحج الفاسد اذا افسد الحج فان اراد
انه لا يجزى بالنسبة الى الامر الوارد باتمام الحج الفاسد فهو ممنوع لان الحق
انه مجزى بالنسبة الى الامر الوارد به اى بالحج الفاسد وان اراد انه لا يجزى
بالنسبة الى الامر الاول فهو مسلم لانه لا شك فى انه غير مجزى بالنسبة
الامر الاول اى بالنسبة الى الامر المتعلق بالمكلف اذا حصل له الاستطاعة
لكن النزاع فى غير ذلك لانه لا خلاف فى ان الاتيان بالفعل المأمور به لا
يسقط الامر الآخر فيرجع النزاع على ما ذكرنا هو ان فعل المأمور به على وجهه
هل يقطع التكليف المتعلق به ام لا **البحث السادس عشر** فى ان الاختلاف
بالفعل المأمور به هل يقتضى وجوب القضاء بمجرد الامر الاول ام لا بل

يحتاج الى امر جديد فقد اختلف الاصوليون قال بعض الفقهاء يجب
القضاء بالامر الاول وقال المص الحق ان الامر اذا كان مقيدا بوقت
كقولنا افعل هذا يوم الجمعة ولم يفعل فيه اى فى ذلك الوقت اعم من ان
يكون تاركا له فيه او فاعلا له فيه لكن لا على وجه الشرع لا يقتضى وجوب
القضاء فلا يجب القضاء بالامر الاول وانما يجب القضاء بامر جديد نحو
من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها واستدل عليه المص بانه لو
وجب القضاء بالامر الاول لكان هو مستلزما للقضاء والملازم منتفيا
الملازمة فبينة اذ الوجوب اخص من الاقتضاء وثبوت الاخص يستلزم
ثبوت الاعم واما انتفاء اللازم فبينه المص بقوله واما الامر الاول اى
قول القائل افعل هذا يوم الجمعة لا يتناول بوجه من الوجوه ما عداه
من السبت والخميس وغيرهم فلا يدل الامر الاول عليها اى على وجوب القضاء
قيل وللخصم ان يقول لا نّا ادعى انه امر بالصلوة وبايقاعها فى يوم الجمعة لا
يتناول بوجه من الوجوه فيكون هناك امران فلما فات الامر الثانى وهو
ايقاعها فيه الذى به كمال المأمور به بقى الامر الاول وهو الوجوب المطلق
من غير اقتضاء خصوص الخميس او غيره فعلى هذا قولكم ان الامر يفعل فى وقت

معين كالجمعة لا يقتضى فعله فى وقت آخر كالحج مسلم لكن لا يضرنا لانا
ندعى ان الامر بفعل يقتضى قضائه فى وقت معين بل ندعى ان الامر
بفعل فى وقت يقتضى قضائه بعده مطلقا ولا نم لو ادعى انه لا يقتضى قضائه
بعده اعلم ان هذه المسئلة مبنية على ان المقيد هل هو مركب من شيئين متغايرين
فى الخارج وهما المطلق والقيد اللذان تميزان فى العقل واللفظ او هو شئ
واحد يعبر عنه بالمركب من متعدد فمن ذهب الى الاول جعل القضاء بالامر
الاول لان المامور به شيئان كما ذكره ومن ذهب الى الثانى جعل القضاء بامر
جديد لانه ليس فى الوجود الا شئ واحد فاذا انتفى سقط المامور به واورد
عليه بوجه آخر وهو ان الامر يقتضى فعله فى ذلك الوقت لذاته وقد يقتضى
استدراكا لما فات والاول تسميه اداء والثانى قضاء ولان اوامر
الشرع هذا دليل آخر ومحصله ان الاوامر الشرعية تارة اى فى ضمن بعض
يستعقب القضاء كالصلوة والصوم وتارة لا يستعقبه اى القضاء
كصلوة الجمعة والجهاد فدل هذا الدليل على ان مجرد الامر كاف فى القضاء
والا لكان مستعقبا للقضاء فى ضمن جميع الاوامر مع انه تخلف فى بعض
الاوامر وفيه نظر لانه يجوز ان يكون الامر دالا عليه ومقتضيا له لكن تخلفه

فى بعض المواضع بدليل خارجى ولا يخفى عليك ان الامر اذا لم يقيد
بوقت ووقع مطلقا فمن يقول ان الامر لا يدل على الفورية يقول انه
لا يقتضى القضاء لانه قايل بان الامر يقتضى الفعل مطلقا ولا يخرج عن العهدة
الا بفعله ومن يقول انه يدل على الفورية لم يتفرع عليه هذه المسئلة
ولهذا لم يتوجه الجواب انه **البحث التاسع عشر** فان الامر بالامر بالشئ ليس
امرا بذلك الشئ اى اذا امر الامر المكلف بان يامر غيره بشئ ولا يقتضى
ان يكون الامر امرا لذلك الغير فى ذلك الفعل لان قوله عليه السلم مروهم
بالصلوة وهم ابناء سبع لا يقتضى الوجوب اى لا يقتضى ان يكون
امرا للابناء السبع بالصلوة فيكون الصلوة واجبة عليهم لان قوله ع
رفع القلم عن ثلثة الصبى الحديث يابى عن ذلك وقد يستدل بانه
لو كان كذلك لكان قولك للغير مر عبدك ان يتجر تعديا لانه امر العبد
الغير بغير اذنه ولكان ايضا هذا القول منافيا لقولك للعبد لا تتجر لكن
اللازمين منتفيان بديهة وقد استدل الخصم على ان الامر بالامر بالشئ امر
بذلك الشئ بانا نفهم ذلك من امر الله تعالى ورسوله بان يامرنا ومن امر
الملك وزيره بان يامر الرعية بشئ واجب بان ذلك فهم من القراين الا

بالماهية الكلية اى الامر بفعل مطلق بخواضرب من غير تعيين ضرب ليس امرا
بشيء من جزئياتها ان اراد انه ليس امرا بجزئي مخصوص من جزئيات الماهية
الكلية فمسلم لان الكلي لا يدل على الجزئي الخاص بالمطابقة لان الكلي مغاير للجزئي
الخاص فلا يكون دالا عليه بالمطابقة ولا يدل عليه بالتضمن وهو ظاهر ولا
بالالتزام لانه غير مستلزم له اى لا يكون الجزئي الخاص لازما له وان اراد انه
ليس امرا بجزئي ما اصلا فهو غير صحيح لان الجزئي المطلق لازم له ولا يمكن تحقق
الماهية الكلية بدون فرد ما كما بين في موضعه وقد يستدل بان المطلوب مقيد
والجزئي متقيد فلا يكون الجزئي مطلوبا فيكون المطلوب هو المشترك اعني
الواسطة واجيب بان المشترك يستحيل طلبه لعدم وجودها في الاعيان
مجردة عن الجزئيات فالمطلوب بحسب الظاهر وان كان مشتركا لكن الظاهر
لا يعارض القاطع **البحث الثامن عشر** في ان المعدوم غير مامور به قال في
المحصول ليس معنى كون المعدوم مامورا انه يكون مامورا حال عدمه لانه
معلوم البطلان بل على معنى انه يجوز ان يكون الامر موجودا في الحال ثم ان
الشخص الذي سيوجد بعد ذلك يصير مامورا بذلك الامر انتهى كلامه وذكر
الآمدي نحوه فقال معناه قيام الطلب القديم بذات الرب سبحانه وتعالى للفعل

من المعدوم بتقدير وجوده وتهيئه لفهم الخطاب فاذا وجد تهيئا للتكليف
صار مكلفا بذلك الطلب والاشاعرة خالفت سائر العقلاء في ذلك وقالوا
ان المعدوم مامور وفي المنهاج المعدوم يجوز الحكم عليه وهذا القول اعم
من الاول لان الحكم اعم وقال الشارح العضد اختص اصحابنا من بين الناس
بان الامر يتعلق بالمعدوم حتى صرحوا بان المعدوم مكلف وقد تشدد جميع
الطوائف النكير عليهم قالوا اذا امتنع في النائم والغافل ففي المعدوم اجدر
انا نريد ذلك لما نريد به تنجيز التكليف في حالة العدم بان يطلب منه الفعل في
حال العدم بان يكون الفهم او الفعل في حالة العدم ولم نرد بذلك بل
اريد به التعلق العقلي وهو ان المعدوم الذي علم الله انه يوجد بشرائط
التكليف توجه عليه حكم في الازل بما يفهم ويفعله فيما لا يزال انتهى كلامه ولا
يخفى على المتامل في هذه العبارات ان لا منافاة بين كلام الاشاعرة والمعتزلة
لان المعتزلة ايضا قائلون بان الامر قائم في الماضي ولم يتعلق بالمعدوم ثم
بعد وجوده وفهمه تعلق عليه ولا يمكن لهم ان يقولوا ان المعدوم
مكلف بامر لانه لا يرتكب مثله العقلاء الكاملون في العلم والنظر
ان الاشاعرة خرجوا من منهجهم بعد ظهور الحق لهم ما قالوا كلامهم والدليل

عليه اى على ان المعدوم غير مامور دان الامر من غير مامور عبث وسفه
وهو اى العبث قبيح قيل المراد بالقبيح ما عده العقلاء من السفها والاولى ان
يفسر بذم العقلاء فاعله على فعله ليكون اتم والله تعالى لا يفعل القبيح لانه
عالم بالذات غنى بالاطلاق وفاعل القبيح يكون اما جاهلا بقبحه فيفعله او يكون
محتاجا اليه وقد يجاب بان السفه والعبث انما يلزم لو خوطب المعدوم وامر
عدمه واما على تقدير وجوده بان يكون طلبا للفعل ممن يكون فلا كما طلب
الرجل تعلم ولده الذى اخبره صادق بانه سيولد لما استدلت الاشاعرة على ان
المعدوم مامور بان النبى عليه السلم امرنا وتعلق امره على كل مكلف تولد
الى يوم القيمة اذ اختصاص خطابه باهل عصره وثبوت الحكم فى من بعدهم
بطريق القياس بعيد جدا نعم لو قيل خطاب الحاضرين قصدا والغايبين والمعدومين
ضمنا وتبعا لكان له وجه فثبت ان النبى امرهم مع ان هذه الاوامر ما وجدت
الا حال عدمنا اجاب عنه المص بقوله والنبى غير امر لنا اى لا نم انا مامورون
الآن اى حال وجودنا حقيقة بالامر الذى صدر عن النبى حال عدمنا بل هو
اى النبى مخبر عن الله تعالى انه اى الله يامر كل احد ممن جاء به النبى حال وجوده
يكون مامورا فيكون الآمر هو الله لا النبى وفيه تامل لانه يمكن ان

يتمسك بامر الله بان يقال ان الله امرنا مع ان هذه الاوامر ما وجدت
الا حال عدمنا ويمكن ان يقال ان الله تعالى ايضا مخبر بان من سيوجد
يصير مستعدا لورود الامر يصير مامورا بامري وفيه نظر لانه لو كان كذلك
لتطرق اليه التصديق والتكذيب والامر لا يتطرق اليه ذلك وايضا لو كان
الاوامر اخبارا يلزم ان يوجد الامر حال وجود المكلف من غير صيغة الامر
ويكون الدليل على كونه مامورا حال وجوده هو انه تعالى اخبر عن ان الفلان
يصير مامورا حال وجوده والمخبر صادق فخبر وجوده يصدر عن الله من
غير صيغته وهو مستبعد جدا وكذلك الغافل كالساهى والنايم والسكران
والمجنون وغيرهم غير مامور كما ان المعدوم غير مامور ولا يجوزه من
منع التكليف بالمحال وهكذا قال صاحب المنهاج وقال الشافعى ان السكران
مخاطب مكلف فيكون تكليف الغافل عنده جايزا واستدل عليه المص بقوله
لان تكليف من لا يعلم الخطاب حال التكليف تكليف بما لا يطاق لان فعل
الشئ مشروطة بعلمه وتوجيه تكليف المشروط حال عدم الشرط تكليف بما لا
يطاق ان قيل يمكن ان يقع الفعل من الغافل على سبيل الاتفاق فح فاذا
علم الله تعالى وقوع الفعل من شخص فلا استحالة فى تكليفه بوجه اتفاق الفعل منه

قلنا ان الاتيان بالفعل موقوف على القصد لقوله عليه السلام انما الاعمال
بالنيات والقصد مبني على العلم فالامتثال وهو ان يقصد ايقاع الفعل
المأمور به على سبيل الطاعة يتوقف على علمه بتوجه الامر نحوه وبالفعل والكف
وفعله اتفاقا فيكون شرطا للتكليف ونقض بان التكليف قد يقع بدون
العلم بالامر وذلك لان الامر بمعرفة الله تعالى وارد فلا يجوز ان يكون
واردا بعد حصول المعرفة لامتناع تحصيل الحاصل فيكون واردا قبله فيستحيل
الاطلاع على هذا الامر لان معرفته بدون معرفة الله تعالى يستحيل فقد كلف
بشيء وهو غافل عنه واجيب بان هذا مستثنى من القاعدة لقيام الدليل عليه
وفيه نظر فان النقض يحصل بصورة واحدة واجاب ابن التلمساني ثم القرافي
بان الامر بالمعرفة التفصيلية يرد بعد المعرفة الاجمالية ولقوله عليه السلام
رفع القلم عن ثلثة الحديث تمامه الصبي حتى يبلغ والنائم حتى يستيقظ و
المجنون حتى يفيق فالدليل النقلي ايضا يدل على ان الغافل غير مكلف وفيه نظر
اذ لا يلزم من الحديث رفع القلم عن السكران مع انه المطابق عرضا
لو لم يصح تكليف الغافل لم يقع وقد وقع لانا اعتبرنا طلاق السكران وقتله وآخر
وكلف بموجبهما واجيب بانه ليس من قبيل التكليف بل من قبيل ربط الاحكام

باسبابها كاعتبار قتل الطفل والمجنون وانه سبب لوجوب الضمان والدية
من ماله على وليه وهو غير مكلف به قطعا البحث التاسع عشر يجب على
المأمور قصد الطاعة سواء كانت طهارة او صلوة او زكوة اعلم ان الشافعي
ومالكا واحمد وافقونا في اشتراط النية في الطهارة وان خالفونا في الكيفية
وابو حنيفة خص الطهارة الترابية لا غير لقوله تعالى فتيمموا صعيدا
طيبا اي اقصدوا والحق الاول لقوله تعالى وما امروا اي اليهود والنصارى
في كتبهم بما فيها الا ليعبدوا الله مخلصين ومعنى الاخلاص هو القربة
وهو ايقاع الطاعة خالصة لله وحده بحيث لا يشركون به في نيته قول
النبي صلى الله عليه وآله في الحديث القدسي من عمل لي عملا اشرك فيه
غيري تركته لشريكه ولقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات والجمع المعرف
باللام للعموم مع انه مصدر بآلة الحصر ومعناها وجوبا ولا يتحقق عمل
من الاعمال الا بالنية وهذا اي قصد الطاعة حكم واجب في كل عبادة
سوى شيئين احدهما النظر المعرف للوجوب اي النظر الذي يلزم منه وجوب
الفعل لا يجب فيه النية والا يلزم منه تكليف الغافل لان الاتيان بالفعل
موقوف على العلم بوجوبه والعلم بوجوب النية في النظر المعرف موقوف على

العلم بوجوب الفعل وهو لم يحصل بعد فلم يعلم وجوب النية فكيف يكون
مكلفا بدونها ثانيها ارادة الطاعة فلا يجب قصد الطاعة النية والا يلزم منه
التسلسل لان قصد ارادة الطاعة ايضا طاعة فيجب فيه النية وهكذا فيلزم
ارادات ونيات غير متناهية وهو محال البحث العشرون المامور يصير مامورا قبل
ايقاع الوقت الفعل فيكون التكليف بالفعل ثابتا قبل حدوثه لا منذ حدوثه
كما ذهب اليه الاشعري قال القرافي هذه المسئلة اغمض مسئلة في اصول الفقه
قال امام الحرمين في البرهان والذهاب الى ان التكليف عند الفعل مذهب لا
يرضيه لنفسه عاقل لا يخفى عليك ان الآمدي جعل موضع الخلاف شيئا
آخر حيث قال اتفق الناس على جواز التكليف بالفعل قبل حدوثه سوى شذوذ
من اصحابنا وعلى امتناعه بعد حدوث الفعل واختلفوا في جواز تعلقه به في
اول زمان حدوثه فاثبته الاشاعرة ونفاه المعتزلة وقال الشارح العضد
التكليف بالفعل ثابت قبل حدوثه وينقطع بعد الفعل اتفاقا وهل هو باق
حال حدوثه لا ينقطع قال الاشعري به ومنعه امام الحرمين والمعتزلة ولا تحقيق
مع الشيخ ما يصلح محلا للنزاع فيقول ان اراد ان تعلقه لنفسه فلا ينقطع فحق لكنه
لا ينقطع بعد حدوثه كما لا ينقطع معه لان حقيقة التكليف انه تكليف بالفعل

طلب لسؤال اعتبر حال حدوث الفعل وقبله او بعده وقد قال انه ينقطع
بعد الفعل وان اراد ان تنجيز التكليف باق بعد فهو باطل لانه تكليف غير
الممكن لانه تكليف بايجاد الموجود وهو محال لانه ينتفي فائدة التكليف
هو الابتلاء لانه انما يتصور عند التردد في الفعل والترك واما عند تحقق
الفعل فلا انتهى كلامه والمصنف استدل على ان التكليف قبل حدوث الفعل لا
معه بقوله لان القدرة على الفعل شرط الامر اي شرط التكليف والا
يلزم التكليف بما لا يطاق كما ذكر وهي اي القدرة انما تحقق قبل الفعل
لا معه ولا بعده لان الفعل حال وجوده لان الوجوب ينافي القدرة
لان القدرة مقتضى الامكان والوجوب والامكان متنافيان فلا
يتعلق به اي بالفعل امر اي تكليف عند حدوث الفعل والا لم يلزم تحقق
المشروط وهو التكليف بدون الشرط وهو القدرة ويمكن ان يجاب بان صدق
الاثر مع قطع النظر عن انضمام الارادة اليها واجب فان اراد ان الفعل حال
وجوده واجب مع قطع النظر عن الارادة فممنوع وان اراد انه واجب مع
انضمام الارادة فوجوبه مسلم لكن لا يضرنا لان كونه واجبا بالغير هو
انضمام الارادة لا ينافي المقدورية فان القادر هو الذي يصح منه ان

واجب فلا قدرة عليه اي على الفعل
مع وجوده

يفعل بان يريد الفعل وح يجب الفعل ويصح ان يترك بان يريد الترك و
لا يريد الفعل وح يمتنع الفعل فعند وجود الفعل يكون القدرة مع
انضمام الارادة مؤثرة فيه لقائل ان يقول ان التكليف قبل المباشرة بالفعل
تكليف بالممتنع وعند المباشرة تكليف بالواجب فيلزم على كلا التقديرين التكليف
بالواجب او الممتنع وهو محال قد يقال ان القدرة وكونها مع الفعل متنافيان
لان القدرة يلزمها كونها محتاجا اليها لاجل ان يخرج الفعل من العدم الى
الوجود وكونها مع الفعل يلزمها ان يستغنى عنها لان حال وجود الفعل صار
الفعل موجودا فلا حاجة اليها لان يخرج من العدم الى الوجود وتنافي
الملزومات لازم لتنافي بين اللوازم فالقدرة لا يكون مع الفعل واجيب عنه
بان حال وجوده محتاج الى القدرة وما يتوهم من انه يلزم ح احداث الحادث
وايجاد الموجود فجوابه ان المحال احداث الحادث بحدث آخر وايجاد الموجود
فجوابه ان المحال احداث ايجاد الموجود بايجاد آخر وعند الاشاعرة انه اي
المأمور مأمور حال الفعل لا قبله لانها اي حال الفعل حالة القدرة اي
القدرة مقارنة لحدوث الفعل واحتجت الاشاعرة عليه بان القدرة عرض
والعرض لا يبقى زمانين فلو تقدمت القدرة لعدمت عند حدوث الفعل

فيلزم وجود المقدور بدون القدرة وهذا الدليل ذكره امام الحرمين
في البرهان والشامل وما يرد عليه اما اولا فبالنقض بقدرة الله تعالى
فانها ثابتة في الازل لله تعالى بدون المقدور والا لزم قدم العالم
كما بين في موضعه لا يقال ان قدرته ليس عرضا لان العرض لا يطلق على الا ان ط
صفاته لانا نقول لا يجدي ذلك لان الكلام في المعنى لا في اطلاق اللفظ
وفيه تامل واما ثانيا فبالمنع وهو انا لا نسلم ان العرض لا يبقى زمانين وعلى
تقدير تسليمه فالمحال هو وجود المعلول بدون ان يكون له علة اصلا و
اللازم هو وجوده بدون مقارنة العلة بل مع سبقها واستحالة ذلك
اذا لم يتخلل بينهما زمان ممنوعة وهذا مبني على ما قيل من ان العلة هل هي مقدمة
على المعلول او مقارنة له فيه قولان مشهوران ولئن سلم فيجوز ان يتقدم القدرة
ويحدث مثلها فيكون لها بقاء بتجدد الامثال على الاستمرار الى حال الفعل
ورد هذا الاخير بان وجود المقدور اما بالقدرة الزائلة فيعود المحذور
او الحاصلة وهو المطلوب ثم لا يخفى ان هذا الدليل من الاشاعرة الزامي
والا فهم لا يقولون بتاثير القدرة الحادثة بل هم قائلون بتاثير قدرة
الله القديمة وعقيبنا فائدة اي فائدة قول الاشاعرة في علم الكلام من

جملة ما يفيد قول الاشاعرة امور متعددة الاول ان الكافر مكلف بالايمان
حين كفره فيكون التكليف قبل الفعل الثاني انه يؤدي الى سلب التكليف
فانه يقول لا افعل حتى اكلف ولا اكلف حتى افعل الثالث انه لو قيل ان
التكليف لا يكون قبل الفعل والموجود قبل ذلك ليس امرا بل هو اعلام له
بانه في الزمان الآتي سيصير مأمورا يلزم دخول الخلف في اخبار الله تعالى
على تقدير عدم فعل المخصص ذلك لانه اذا لم يفعل لا يكون مأمورا لان
الامر انما يكون عند حدوث الفعل والمفروض عدم حدوثه فلم يتحقق الامر فلا يكون
الاخبار بحصول الامر مطابقا الرابع ان الاشعري قائل بوقوع التكليف قبل
الفعل على ما يستفاد من قول امام الحرمين وغيره حيث قالوا ان الاشعري لم
يصرح على جواز تكليف ما لا يطاق بل صرح بمقدمتين يلزم منهما ذلك المقدمتين
هما ان القدرة مع الفعل وان التكليف قبل الفعل فظهر ان المقدمة الثانية
مخالفة لما نقل من الاشعري من انه قائل بان التكليف عند حدوث الفعل

البحث الحادي والعشرون الخلاف في ان النهي وهو اقتضاء كف عن فعل على جهة
الاستعلاء وقيل القول الطالب الترك دلالة اولية يقتضي التحريم كما
في ان الامر يقتضي الوجوب انما اختلفوا في ان النهي هل يقتضي التحريم او الكراهة

كما انهم اختلفوا في ان الامر هل يقتضي الوجوب او الندب والحق انه
اي النهي يقتضيه اي يقتضي التحريم كما ان الامر يقتضي الوجوب لقوله
تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا وقوله انتهوا يدل على وجوب الانتهاء لان
الامر يدل على الوجوب كما سبق ووجوب الانتهاء يستدعي تحريم المنهي
عنه لان المراد من تحريم المنهي عنه هو وجوب الترك فاذا ثبت وجوب
الانتهاء عن المنهي عنه ثبت وجوب الترك عنه واذا ثبت وجوب الترك عنه
ثبت تحريمه والخلاف في اقتضائه اي النهي التكرار او عدمه كما قلناه في
الامر اي كما انهم اختلفوا في ان الامر هل يقتضي التكرار ام لا اختلفوا في ان
النهي ايضا وكان الحق ان الامر لا يقتضيه فكذا النهي ايضا لا يقتضيه والدليل
مشترك كما يظهر بالتأمل وهل يجوز ان يكون الشيء الواحد مأمورا به
منهيا عنه لا ابتداء ولا من تحرير محل النزاع فيقول على ما قال الشارح العضدي
اما الواحد بالجنس اي بالنوع فجائز فيه وذلك بان يجب فرد ويحرم فرد كالسجود
لله وللشمس والقمر ومنعه بعض المعتزلة وقالوا السجود نوع من الفعل وهو
مأمور به لله تعالى والفعل انما يحسن ويقبح لذاته فلا يكون حراما ولا منهيا
بالنسبة الى الصنم او الشمس والقمر من حيث هو سجود والا لكان الشيء الواحد

مامورا به منهيا عنه وذلك محال واما المحرم المنهي قصد تعظيم الصنم وهو
غير السجود انما الكلام في الواحد بالشخص وذلك اما ان يتحد فيه الجهة او يتعدد
فان اتحدت بان يكون الشيء الواحد من الجهة الواحدة واجبا حراما معا فذلك
مستحيل قطعا الا عند بعض من يجوز تكليف المحال وهم القائلون بجوازه عقلا
وشرعا وقد منعه بعض من يجوز ذلك وهم القائلون بجوازه عقلا لا شرعا
نظرا الى ان الوجوب يتضمن جواز الفعل وهو يناقض التحريم اما البحث في
الشيء الواحد بالشخص يكون له جهتان فيجب باحديهما ويحرم بالاخرى كالصلوة
في الدار المغصوبة فيجب لكونها صلوة ويحرم لكونها غصبا فقال الجمهور يصح الصلوة
وقال القاضي لا يصح لكن يسقط الطلب عندها لا بها اي لا يكون فعلها مؤثرا
في سقوط الفرض لكن يكون طريقا الى سقوط الفرض وقال احمد واكثر
المتكلمين والجبائي لا يصح ولا يسقط الطلب وذهب اليه المصنف وقال والحق
عدم الجواز اي لا يجوز ان يكون الشيء الواحد مامورا به ومنهيا عنه لانه
لو كان كذلك لاتحد متعلق الامر والنهي فيلزم اجتماع الضدين لان كونه
اي الشيء الواحد مامورا به يستلزم نفي الحرج وكونه منهيا عنه يستلزم ثبوت
الحرج والجمع بينهما اي بين نفي الحرج وثبوت الحرج محال فان شغل الحيز

اي كون الشيء في المكان جزء من ماهية الصلوة لان الكون في المكان
جزء الحركة والسكون وهما جزءا الصلوة فالكون في المكان جزء الصلوة
وهو اي الكون في المكان منهي عنه لان غصب المكان المغصوب ممنوع
والكون في المكان ايضا مامور به لان الامر بالصلوة امر باجزائها وقد ذكر
ان الكون في المكان جزء الصلوة فيلزم الامر بذلك الشغل وهو اي شغل
الحيز وهو الكون في المكان المنهي عنه لما ذكرنا من ان شغل الحيز غصبا
منهي عنه هذا ما ذكره القاضي والمتكلمون واجيب عنه بان متعلقهما وان
كان واحدا لكن يتعدد باعتبار جهتين فيه وهو غير ممتنع وذكر له مثالا
وهو ان السيد اذا امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن السكون في مكان
مخصوص ثم خاطه في ذلك المكان فانا نقطع انه مطيع وعاص من جهتين
الامر بالخياطة والنهي عن المكان واعترض عليه بان ذلك انما يصح اذا لم
يستلزم احد الوجهين الاخر كلطم اليتيم مثلا فانه مامور به من جهة
التاديب منهي عنه من حيث الظلم ولا يستلزم احدهما للاخر بخلاف ما نحن فيه
فان احدهما مستلزم للاخر لان الكون في الدار المغصوبة جزء من الصلوة
فيلزم حصول الشغل في الحيز من حيث كونه منهيا عنه **المبحث الثاني والعشرون**

في ان النهي هل يقتضي الفساد ام لا قال الشارح العضد النهي عن الشيء قد يكون
بعينه وقد يكون لصفة اللازمة له او المفارقة كالبيع في وقت النداء
كلامنا الآن في المنهي عنه لعينه وانه يدل على فساد المنهي عنه شرعاً لا لغة
وقيل يدل عليه لغة وقيل يدل على الفساد واذا استعمل الفساد في مقابلة
الاجزاء بان يراد بالفساد عدم الاجزاء وبالاجزاء موافقة العبادة الامر
او اسقاطها للقضاء واما اذا استعمل في مقابلة السببية بان يراد بالسببية
استتباع المعاملة اثرها اي حكمها وثمرتها المطلوبة منه كالملك للبيع فهو
لا يدل على الفساد والظاهر ان المص رحمه الله اختار هذا القول لانه
ولهذا قال الحق انه اي النهي يقتضي الفساد في العبادات قيل سواء نهي عنها لعينها
او لامر قارنها لا في المعاملات وهذا مختار الامام في المحصول والمنتخب تابعه
كصاحب الحاصل اما الاول اي اما ان النهي يقتضي الفساد في العبادات فلانه
اي المأمور لم يأت بالمأمور به لان الشيء الواحد يستحيل ان يكون مأموراً
به ومنهياً عنه فلا يكون الآتي بالفعل المنهي عنه آتياً بالمأمور به لان
النهي عن الشيء يستلزم الامر بترك ذلك الشيء فيبقى الامر متعلقاً بالمأمور
فيبقى المأمور في عهدة التكليف لان المأتي به غير مجزئ وهو المراد من

الفساد

الفساد مثلاً اذا نهى الشارع في الصوم عن احداث الجنابة فلو احدث
جنابة عمداً فيه لم يصح صومه لان الصوم المقرون بالجنابة غير مأمور
به بل المأمور به الصوم المعرّى من حدوث الجنابة فلا يكون الآتي به
آتياً بالمأمور به فلا يكون المأتي به مجزياً ولا يخفى عليك ان المراد بالعبادات
اعم من ان يكون واجبة او مندوبة والدليل عام فيشمل جميع العبادات
واما الثاني اي اما ان النهي لا يقتضي الفساد في المعاملات فلامكان النهي
عن البيع بان يقال لا تبع هذا ولا تفعل هذا مع وقوع الملك به اي بذلك
البيع لان النهي لا يدل الا على المنع من الفعل منعاً مانعاً من النقيض هذا
لا يستلزم الفساد لانه لا يبعد ان يقول الشارع لا تفعل هذا وان فعلته
افاد الملك كما في وقت النداء اي كالمنع من البيع الواقع عند النداء للصلوة
من يوم الجمعة فان البيع عند النداء ممنوع مع ان البيع يفيد الملكية فالغاية
ما في الباب ان فعله يوجب الاثم والعقاب اعلم ان صاحب المنهاج قال
ان النهي في المعاملات اربعة اقسام لان النهي لا يخلو اما ان يكون راجعاً الى
نفس العقد ام لا والثاني لا يخلو اما ان يكون الى جزئه ام لا والثالث لا يخلو
اما ان يكون الى لازمه المفارق او لا فالنهي يدل على الفساد في الاقسام الثلاثة الاول

القسم الرابع ثم ان النهي فيه لا يدل على الفساد اصلا ولا ينتقض بالعبادات
اي لا يجري هذا الدليل في العبادات بان يقال لو دل هذا الدليل على ان النهي
لا يقتضي الفساد في العبادات ايضا لان الفساد في الموضعين لا يستعمل بمعنى
واحد لان الفساد هناك اي في العبادات معناه عدم الاجزاء والمراد بالاجزاء
موافقة العبادة للاوامر او اسقاطها للقضاء على اختلاف التفسيرين والفساد
هنا اي في المعاملات عدم ترتب حكمه اي حكم المعقود عليه اي على العقد ووقع
لاختلاف التفسير لا يتم النقض لان النهي لو لم يدل على الفساد في المعاملات لا يستلزم
ان لا يدل على الفساد في العبادات ايضا لان النهي يمكن ان يدل على عدم الاجزاء في
العبادات ولا يدل على عدم ترتب حكم المعقود عليه في المعاملات لاختلاف
المفهومين واعلم ان النهي كما لا يدل على الفساد في التصرفات اي في المعاملات
كذا لا يدل على الصحة بعين الدليل المذكور وهو عدم دلالة النهي عنه فلو استفيد
الصحة كانت من دليل خارجي ولا يخفى عليك ان قوما ممن قال بان النهي لا
يدل على الفساد لم يقتصر على ذلك حتى قال انه يدل على الصحة ونسب ذلك
الى محمد بن الحسن واستدل عليه بانه لو لم يكن صحيحا لكان المنهي عنه امرا
غير شرعي معتبرا عند الشرع لان الشرعي المعتبر هو الصحيح فاذا لم يكن صحيحا لم

يكن شرعيا لكن التالي باطل لانه من المعلوم ان المنهي عنه في يوم النحر
هو الصوم الصحيح الشرعي والمنهي عنه في الاوقات المكروهة انما هو الصلوة
المشروعة لا الامساك والدعاء واجيب عنه بانا لا نم ان الملازمة لان
الشرعي ليس معناه المعتبر شرعا والصحيح عند الشرع بل معناه ما يسميه الشارع
بذلك الاسم سواء كان صحيحا ام لا فالمنهي عنه في يوم النحر هو الصوم الشرعي
بالمعنى المذكور وكذا الصلوة ونوقض بقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح
اباؤكم فان هذا النهي لا يدل على الصحة بالاجماع وبقوله عليه السلم
دعي الصلوة ايام اقرائك فانه ايضا لا يدل على الصحة **الفصل الرابع**
من فصول الكتاب في العموم والخصوص وفيه مباحث البحث الاول
قال ابو الحسين البصري العام هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له والمراد
بصلوحه صحة اطلاق اللفظ عليه اطلاق الاسم على جزئياته معا وزاد
بعض المتاخرين قوله بحسب وضع واحد احترازا من خروج المشترك اذا
استغرق جميع افراد معنى واحد لا يخفى عليك ان قولنا اللفظ يخرج الفعل
فانه لا عموم لها عند ابي الحسين وعند القائلين بالكلام النفسي لعموم
وقوله المستغرق واريد معناه اللغوي لا يلزم وهو ان لا يخرج عنه شيء

من المتعدد الذي يمكن ان يفيده اللفظ يخرج ما تناوله للافراد تناول
صلوحيته على البدل وانما قلنا ان المراد بالاستغراق معناه اللغوي
لئلا يلزم من تعريف العام الاصطلاحي به تعريف الشيء بنفسه وقوله
لجميع ما يصلح له يخرج به الجمع المعهود واسماء الاعداد كعشرة وعشرين لان ما
يصلح له عشرة جميع العشرات لا ما يتضمنها من الآحاد ولفظ العشرة لا يستغرق
جميع العشرات بل يستغرق جميع آحاد العشرة وقوله بحسب وضع واحد يدخل
فيه اللفظ المشترك اذا اريد به جميع معنى واحد كالعين اذا اريد به جميع افراد
العين الجارية او العين الباصرة فانه عام وليس مستغرقا لجميع ما يصلح له من
المعاني وقال بعض الفضلاء احترازا عن دخول المشترك اذا اريد به جميع معانيه
وعن دخول اللفظ المستغرق لمعناه الحقيقي والمجازي وهو مبني على عدم
جواز ذلك عند ابي الحسين وانما اهمل ابو الحسين هذا القيد لان اللفظ عنده
لا يصلح لاطلاقه على معناه الحقيقي والمجازي ولا لاطلاقه على المعنيين الحقيقيين
والمراد بالوضع اعم من الوضع الحقيقي والوضع المجازي ليتناول عموم الحقائق
وعموم المجازات والمطلق ذكره المصنف هاهنا وان لم يكن في موضعه لانه لما
يشتبه العام به فاراد التمييز بينهما فقال هو اللفظ الدال على الحقيقة اي

الماهية الكلية من حيث هي هي اي الماهية المجردة عن الوحدة والكثرة
وسائر القيود من غير ان يكون فيه اي في اللفظ دلالة على شيء من القيود
كقولنا الرجل خير من المرأة فان دل على قيد من القيود لم يكن مطلقا
فعلى هذا يخرج المعارف لما فيها من الدلالة على قيد وهو التعيين سواء كان
التعيين فيه شخصا نحو زيد وهذا او حقيقة نحو الرجل واسامة او حصة
معينة عهدية نحو فعصى فرعون الرسول او استغراقا نحو الرجال
كذا كل عام ولو نكرة نحو كل رجل ولا رجل صيغ العموم اختلف الاصوليون
في صيغ العموم اختلافهم في صيغ الامر وحاصل النزاع راجع الى النزاع في
الصيغ التي سنذكرها فان جمهور المعتزلة وجماعة من الفقهاء قالوا
انها للعموم فقط وقال الشريف المرتضى انها مشتركة بين العموم والخصوص
وقال قوم الصيغة حقيقة للخصوص وهي في العموم مجاز وقال الاشعري تارة
بانها مشتركة وتارة بالوقف وقيل بالتوقف في الاخبار دون الامر و
النهي ثم الصيغة الدالة على العموم اما ان يكون دالة عليه لغة او عرفا او
عقلا فالذي يدل عليه عرفا مثل قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم فان
اهل العرف نقلوا هذا المركب من تحريم العين الى تحريم جميع وجوه الاستمتاعات

لانه المقصود من النبوة دون الاستخدام ومثل قوله تعالى حُرِّمَتْ
عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ فان اهل العرف حملوه على الاكل وقال بعض آخران فيما
والذى يدل عليه عقلاً هو ترتب الحكم على الوصف نحو حرمت الخمر للاسكار
فان ترتيبه عليه يشعر بالعلية ثم العقل يحكم بانه كلما وجدت العلة وجد المعلول
وكلما انتفت انتفى والذى يدل عليه لغة يكون على حالين الاولى ان يكون عاما
بنفسه اى من غير احتياج الى قرينة والثانية ان يكون عاما بقرينة بان يكون
عمومه مستفادا من اللغة لكن بقرينة فالاولى اما ان يكون عاما فى كل
شئ سواء كان من اولى العلم او غيرهم وهو كل وجميع نحو جاء فى كل رجال او جميع
رجال واى نقول اى رجل جاء واى ثوب لبسه وكذا لفظ الذى والتى و
نحوها وكذا لفظة ساير ان كانت ماخوذة من سور البلد وهو المحيط بها
وجزم به الجوهرى وغيره وان كانت ماخوذة من السئور بالهمزة وهو
البقية فلا واما ان يكون عاما فى غير اولى العلم وهو لفظ ما غير ذات ما
فلا يدخل فيه العبد والامة وفيه خلاف واما ان يكون عاما فى الازمنة
خاصة وهو لفظ متى نحو متى تجلس اجلس واما ان يكون عاما فى اولى العلم
وهو لفظ من بفتح الميم وسكون النون فان الصحيح انها يتعم الذكور والاناث

بانفراد

والعبيد وقيل يعم شرعا الذكور والاحرار فقط واما ان يكون بحسب الامكنة
خاصة وهو لفظ اين نحو اين تجلس اجلس ولا يخفى عليك ان المص اشترط
فى الحجة الاخيرة استعمالها فى المجازات ونفى الاستفهام لان ما ومن لم
يكونا للمجازات والاستفهام لم يفيدا العموم لانهما لو كانا نكرتين موصوفتين
نحو مررت بمن معجب لك او بما معجب لك او كانتا موصولتين نحو مررت
بمن قام او بما قام ولم تعما قيل ونقل العراقى عن صاحب التلخيص ان الموصولة
تعم وليس كذلك فقد صرح بعكسه ونقله عنه الاصفهانى فى شرح المحصول
وكذا اى ومتى واين فانها لا يفيد العموم الا اذا استعملت فى المجازات و
الاستفهام والثانية وهى ان يكون عمومها مستفادا من اللغة بقرينة
وتلك القرينة قد يكون فى النفى وهو النكرة فى سياق النفى وحاصله
ان النكرة فى سياق النفى يفيد العموم وسواء باشرها النفى نحو ما احد قائما
او باشر عاملها نحو ما قام احد وسواء كان النافى ما او لم او لن او ليس او
غيرها وقد يكون فى الاثبات وهو الجمع المعرف باللام الجنسية كقولنا
جاء فى العلماء والجمع المضاف نحو جاء فى علماء البلد فانهما ايضا يفيدان
العموم واعلم ان الاصوليين كما ذكرنا اختلفوا فى ان الصيغ المذكورة هل

للعموم او لا ذهب المعتزلة وجماعة من الفقهاء الى انها مفيدة له خاصة
خلافاً للسيد فانه قال بالاشتراك بين العموم والخصوص ولما اختار
المذهب الاول ولهذا اراد ان يبين عموم كل واحد من الصيغ المذكورة اما
ان الكل يفيد العموم فبينه بقوله لان قولنا جاءنى كل رجل يناقض قولنا
ما جاءنى كل رجل ولا شبهة فى ان الثانى اى ما جاءنى كل رجل لا يفيد
العموم بل يفيد السلب الجزئى فوجب كون الاول اى قولنا جاءنى كل رجل
مفيداً للعموم لان السلب الجزئى انما يناقضه الايجاب الكلى كما بين فى المنطق
فلو لم يكن قولنا جاءنى كل رجل مفيداً للعموم لم يكن مناقضاً له وكذا الدليل
المذكور يجرى فى لفظ الجمع بان يقول جاءنى جميع الرجال يكون مناقضاً لقولنا
ما جاءنى جميع الرجال ولا شبهة فى ان الثانى يفيد السلب الجزئى لان السلب
الكلى ونقيض السالبة الجزئية هو الموجبة الكلية فيكون قولنا جاءنى جميع
الرجال موجبة كلية ليكون نقيضاً للسالبة الجزئية واما الفاظ المجازاة
والاستفهام وهى اى ومن وما ومتى واين فلانهما اى الفاظ المجازاة و
الاستفهام لو لم يفيدا العموم لكانتا اما مفيدة للخصوص فقط وهو باطل
لحسن الجواب عن قول القائل مَن فى الدار ومَن دخل دارى فاعطه كذا

بذكر كل العقلاء فلو لم يكن مفيدة للعموم لما صح فى الجواب كل العقلاء
لان الجواب يجب ان يكون مطابقاً للسؤال فثبت انه لا يفيد الخصوص وفيه
تامل لانه لو كانت للعموم لما صح ان يقال فى جوابه الشخص المخصوص كزيد وعمرو
غيرهما واما ان يكون مفيدة للعموم والخصوص معاً وهو ايضاً باطل و
الا اى وان لم يكن باطلا لما حسن الجواب عن السؤال المذكور الا بعد الاستفهام
عن جميع الاحتمالات الممكنة مثل ان يقول اردت به جميع العقلاء او بعضهم
فان قال اردت بعضهم فيقول اردت الرجال او النساء فان قال اردت
الرجال فيقول اردت زيداً او عمرواً وهلم جرّاً لكنا نعلم صحة الجواب
وحسنه مع عدم الاستفهام والتفتيش عن خصوصياته او لا يكون مفيدة
لواحد منهما اى لا يكون مفيدة للعموم ولا للخصوص وهو اى عدم افادته
للعموم والخصوص باطل بالاجماع واذا ثبت هذا ثبت كونها موضوعة
للعموم وايضاً دليل آخر على اثبات عموم الفاظ المجازاة والاستفهام ومحله
انه لو لم يكن للعموم لم يصح الاستثناء من هذه الالفاظ لكن الاستثناء
حسن فانه يصح استثناء اى عدد كان منها اى من الفاظ المجازات و
الاستفهام مثلاً يصح ان يقال مَن دخل فى الدار فاعطه كذا الا زيداً

والاعم او غير ذلك والاستثناء دليل العموم لان الاستثناء اخراج
ما اى شئ من المتعدد لولاه اى لو لم يكن الاستثناء لدخل ذلك الشئ فى
المتعدد فلو لم يكن قبل الاستثناء ذلك الشئ داخلا فيه لانه لو كان العام
امرا خاصا لوجب دخول مابعد الاستثناء فيه وهو اى الدليل الثالث
دليل عام لا يكون مخصوصا فى الفاظ المجازات والاستفهام بل يجرى فى جميع
ما ادعينا عمومه من لفظ الكل والجميع والنكرة فى سياق النفى والجمع المعرف باللام
الجنسية والجمع المضاف والفاظ المجازات والاستفهام واما النكرة المنفية الواقعة
فى سياق النفى فانها ايضا يفيد العموم لانها نقيض النكرة المثبتة مثلا ما
جاءنى احد يكون نقيضا لقولنا جاءنى احد وهى اى النكرة المثبتة غير عامة
فى الاثبات لان مثل قولنا جاءنى احد يفيد الايجاب الجزئى ونقيض الموجبة
الجزئية هو السالبة الكلية فتعم النكرة فى سياق النفى ليكون سالبة
كلية ويكون نقيضا للموجبة الجزئية واما الجمع المعرف باللام الجنسية فانه
ايضا يفيد العموم لانه يؤكد بصيغة المبنى للمفعول بما يفيد العموم كقوله تعالى
فسجد الملائكة كلهم اجمعون فلفظ الكل واجمعون مما يفيد العموم ووقع
تاكيدا للملائكة والتاكيد تقوية ما يفيده المؤكد اسم مفعول فوجب ان

يكون الجمع المعرف باللام الجنسية مفيدا للعموم ليصح ان يكون اللفظ
الدال على العموم موسعا له لا مؤكدا له قيل هذا منقوض بجمع القلة
المعرف باللام وجمع القلة المعرفة والنكرات فان كل ذلك يؤكد بما
يفيد العموم مع انها ليست للعموم واجيب اما عن الاول فلانا لا نسلم ان جمع القلة
المعرف لا يفيد العموم وقول سيبويه ان جمع القلة للقلة انما يحمل على جمع
القلة اذا كانت نكرة او معرفا باللام العهدية واما عن الثانى والثالث
فلانا لا نسلم جواز تاكيدها لان الجواز وان كان مذهب الكوفيين لكن البصريين
لا يجوزون ذلك واما الجمع المضاف كقولنا جاءنى علماء البلد فلان الاستثناء
كما يقال جاءنى عبيد زيد الا الفلان والاستثناء يقتضى العموم لكون ما بعد
الاستثناء داخلا فيما قبل الاستثناء المبحث الثانى فيما الحق بالعموم و
ليس منه اى من العموم وهو اى ما الحق بالعموم ستة الفاظ الاول الواحد
اى المفرد المعرف بلام الجنس قال الجبائى والفقهاء انه يفيد العموم
والمص رحمه الله قال انه لا يفيد العموم وهو الحق لعدم افادته اى افادة
الواحد المعرف باللام الجنسية العموم فى مثل لبست الثوب وشربت
الماء فلو كان مفيدا للعموم لما تخلف فى مثل هذه المواضع لكن تخلف فى

هذين الموضعين لعدم تبادر الاستغراق مع انه لا معنى له لان ليس كل ثوب
وشرب كل ماء مما لا يمكن وايضاً لامتناع تاكيده ووصفه بما يفيده اى العموم اذ
لا يصح ان يقال جاءنى الرجل كله اجمع فى التاكيد وجاءنى الفقيه القضاة
فى الصفة فلو كان مفيداً للعموم لكان تاكيده وتوصيفه بما يفيد العموم صحيحاً
ان قيل لا نسلم ذلك لما نقل من العرب الدينار الصفر والدرهم البيض وايضاً
قوله تعالى اِنَّ الْاِنْسَانَ لَفِى خُسْرٍ اِلَّا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا يدل على العموم بدليل
صحة الاستثناء واجيب عنهما بالشذوذ ومن الثانى بانا لا نسلم ان الاستثناء
فى هذه الآية يدل على العموم وانما يكون كذلك لو كان متصلاً وهو ممنوع
لم لا يجوز ان يكون منفصلاً قال صاحب المنهاج ان اسم الجنس المحلى بالالف
واللام يفيد العموم كقوله تعالى وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا وقوله تعالى وَاَحَلَّ اللّٰهُ
الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا الثانى من جملة ما الحق بالعموم وليس منه الجمع المنكر
ولا شبهة فان الجمع المنكر اذا لم يكن مضافاً ولا فى سياق النفى لا يفيد
العموم لانه اى الجمع المنكر مثل رجال يوصف بالاقل اى باقل مراتب
العدد للجمع كالثلثة والاربعة والخمسة تقول جاءنى رجال ثلاثة واربعة
وخمسة وهكذا يوصف بجميع مراتب العدد فلو كان مفيداً للاستغراق لم

يتصف باقل مراتب العدد لانه ينافى الاستغراق وايضاً المفهوم اى مفهوم
الجمع المنكر قابل للقسمة الى هذه المراتب اى مراتب الاعداد اقلها واكثرها
ومورد التقسيم مغاير لاقسامه وغير مستلزم لها اى للاقسام فيكون الجمع
المنكر غير مجموع الافراد لانه قسم له ولا يكون تحققه مستلزماً لتحققه
لان المقسم عام وكل واحد من الاقسام خاص وتحقق العام لا يستلزم
تحقق الخاص واذا عرفت هذا اى ان الجمع المنكر لا يفيد العموم فنقول
اقل الجمع ثلثة وهو مختار الشافعى وابى حنيفة والنحاة وقيل القائل
بعض الاصوليين اثنان لنا ان اهل اللغة فرقوا بين الصيغتين اى
بين صيغتى التثنية والجمع لانهم وضعوا للتثنية لفظاً وللجمع لفظاً فقالوا
رجلان ورجال وكذلك فرقوا بين ضميريهما اى ضميرى التثنية والجمع فقالوا
الزيدان هما والزيدون هم فلو كان اقل الجمع اثنين لم يفرقوا بينهما
نظراً لان الجمع لما كان يصدق على الاثنين والثلاثة وما فوقهما فرقوا
بينهما بحسب الصيغة لاجل هذا التفاوت ولعدم قبوله اى الجمع
الوصف بالاثنين اذ لا يصح ان يقال رجال اثنان او اثنان فلو كان
اقل الجمع اثنين لجاز توصيف الجمع بالتثنية والاثنين ولا يخفى عليك

ان هذا الكلام يقتضي ان يكون جمع الكثرة ايضاً اقله ثلاثة مع انه ليس كذلك
لان جمع القلة هو ما يكون اقله ثلاثة واكثره عشرة وجمع الكثرة يكون اقله
احد عشر باتفاق النحاة واعلم ان الغرض من تعيين ان الجمع اقله ثلاثة دفع ما
استدل به الجبائي على ان الجمع المنكر يفيد العموم وبيانه انه لما ثبت انه يطلق
على كل نوع من انواع العدد فحمله على بعض دون بعض ترجيح بلا مرجح فيحمل على
العموم لشموله جميع الافراد وجوابه لم لا يجوز انه يحمل على اقل الجمع وهو الثلاثة
لانه معلوم قطعاً ولا دليل على الزائد واجيب ايضاً بانه لا يدل على انه
موضوع للعموم بل هو قول يحمل على العموم لدفع الترجيح بلا مرجح الثالث مما
لحق بالعموم نفي المساواة بين الشيئين كما ورد في قوله تعالى لا يستوي اصحاب
النار واصحاب الجنة اصحاب الجنة هم الفائزون فان هذا لا يقتضي نفي الاستواء
بينهما في جميع الامور كما ذهب اليه الحنفية خلافاً للشافعية فانه
يقتضي نفي الاستواء من جميع الوجوه ويكون مفيداً للعموم وممن صححه الا
م ابن برهان وابن الحاجب ويبتنى على هذا الخلاف مسئلة فقهية وهي
انه اذا قتل مسلم ذمياً فذهب الشافعي الى انه لا يجب القصاص لان نفي
الاستواء بين المسلم والكافر من جميع الوجوه حتى القصاص وذهب ابو حنيفة

الى انه يجب القصاص لان نفي الاستواء بينهما من بعض الوجوه والمص
اختار مذهب الحنفية واستدل عليه بقوله لان نفي الاستواء
يحتمل تقييده بنفيه من كل وجه ومن وجه دون وجه فهو اعم من نفيه اي
نفي الاستواء من كل وجه ومن نفيه من وجه دون وجه فيكون نفي
الاستواء من كل وجه اخص منه وح لا يدل نفي الاستواء عليه لانه لا
دلالة للعام على الخاص واجيب عنه بان العام لا يدل على الخاص في طرف
الاثبات واما في طرف النفي فيدل عليه لانه نفي للحقيقة ويلزم من انتفاء
الحقيقة والماهية انتفاء كل فرد لانه لو وجد منها لكانت الماهية موجودة
ولهذا لو قال ما رأيت حيواناً وقد رأى انساناً عُدّ كاذباً وايضاً فلان الا
نكرات والنكرة في سياق النفي يعم وقد يستدل بانه لو كان عاماً لما صدق
لانه لا بد من كل امرين من مساواة من وجه واقله المساواة في سلب ما عداهما
منهما اجيب عنه بانه اذا قيل لا مساواة فانه يراد به نفي مساواة يصح
انتفاؤها وان كان ظاهراً في العموم وهو من قبيل ما يخصصه العقل
نحو الله خالق كل شيء اي خالق كل شيء يخلق الرابع مما الحق بالعموم خطاب
رسول الله صلى الله عليه وآله اي الخطاب الوارد من الله المتوجه الى

النبي عليه السلام في مثل قوله تعالى يا ايها النبي اتق الله ويا ايها المزمل
ويا ايها المدثر ولئن اشركت هل يكون هذا الخطاب متناولا للامة
ام لا ذهب المص الى انه لا يتناول الامة بحسب صيغة اللفظ بل تناولهم لكان
بدليل منفصل خارجي وهو مذهب الشافعية وقيل القايل ابو حنيفة واحمد
واصحابهما ان الخطاب يتناولهم اي الامة فلا يختص بالنبي الا بدليل خارجي
والمص ابطل قولهم بان هؤلاء اي الحنفية ان زعموا انه اي العموم مستفاد
من اللفظ الذي يخاطب به النبي فهو اي هذا الزعم خطا فاحش اذ لفظ موضوعا
لما يشمل النبي والامة وليس في اللفظ شيء يدل على ذلك من القراين حتى
يكون دلالته عليه بالتضمن او الالتزام وان زعموا استفادته اي انه مستفاد
من دليل اخر خارج من اللفظ كقوله تعالى ما اتيكم الرسول فخذوه
وما نهيكم عنه فانتهوا فهو اي هذا الزعم خروج من هذه المسئلة
لان كلامنا في الدال على العموم بحسب اللفظ والامر المذكور دال عليه بدليل
اللفظ الدليل المنفصل او يرد عليه بانا لا نم ان اللفظ لا يدل عليه بالالتزام
لان السلطان اذا امر امير قوم لشيء كالحرب ومقابلة العدو فكانه قد امر
جميع امته كما في قوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء ولهذا قيل

اذا طلقتم مع ان الخطاب متوجه اليه واجيب عنه بان الامر الذي
امر به العالي وهو الحرب لم يتم الا بالرعية فيستلزم الامر للعالي الامر
لرعيته بخلاف ما نحن فيه فان الذي امر الله به نبيه جاز ان لا يكون من
هذا القبيل وفي الاية المذكورة انما علمنا تناولها لهم بالقرينة وهي
لفظ الجمع لا بان الخطاب قد تناولهم التزاما فلم يتم دليلكم الخامس
تمام الحق بالعموم هو ان الصيغة المتناولة للذكور والاناث عامة
فيهما اي في المذكر والمؤنث ان لم يظهر فيه اي في الصيغة المذكورة
تذكير الضمير باعتبار تاويل الصيغة الى اللفظ علامة تخصصه بالمذكر
والمؤنث كمن وما واي فان هذه الثلثة صيغة متناولة للمذكر
والمؤنث مثل من وما وان كان العايد اليه مذكرا فانه يعم المذكر
والمؤنث عند الاكثرين وقال قوم انه يختص بالمذكر للاجماع اي
لحصول الاجماع على عتق جميع الذكور والاناث من مماليكه عند قوله
من دخل داري فهو حر ودخل الذكور والاناث من مماليكه في داره
فلو لم يكن عاما لم يكن هذا الاجماع صحيحا واما ان ظهر فيه اي في الصيغة
المتناولة للذكور والاناث علامة تخصصه بالذكور او بالاناث فلا اي

كقوله قائم قاما قاموا فان صيغة الماضي متناولة للذكور والاناث لكن
فيها علامة التذكير مع ضمير الواحد المذكر ومثناه ومجموعه فيكون مخصوصًا
بالمذكر والثاني كقوله تعالى قامت قامتا قمن فان علامة التانيث موجودة
فيها فيكون مخصوصًا بالمؤنث فالمؤنث لا يتناول المذكر اجماعًا سواء كان
المؤنث واحدًا او مثنى او مجموعًا وفي العكس اي وفي تناول المذكر للمؤنث
خلاف لا يخفى عليك ان الخلاف في الجمع المذكر لانه لا خلاف في ان الواحد
المذكر والمثنى منه يكون مخصوصًا بالمذكر فذهب الحنابلة وابن داود الى
ان جمع المذكر متناول لجمع المؤنث كما يدخل عند التغليب فان العرب يغلب
المذكر على المؤنث اذا ارادوا الجمع بين المذكر والمؤنث ويطلقون عليها
صيغة المذكر كما هو عادتهم في تغليب المتكلم على الحاضر والحاضر على الغائب و
العقلاء على غيرهم وذلك مثل المسلمين وفعلوا وما فعلوا وذهب الاكثرون
الى خلافه والمص اختار المذهب الثاني ولهذا قال والاقرب انه كذلك اي
ان المذكر لا يتناول المؤنث لان الجمع تضعيف الواحد باتفاق اهل العربية
فيكون الجمع مركبا من الواحدات واقلها ثلاثة وكما ان الواحد المذكر لا
يتناول الواحد المؤنث بالاتفاق فكذا الجمع والا لم يكن الجمع تضعيف الواحد

السادس قال الحق بالعموم وليس منه هو انه اذا حكى الصحابي حالًا
بلفظ ظاهر في العموم كان يقول نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار
فانه يعم الغرر والجار بصيغته كما ذهب اليه الاكثر وهو حكاية الحال
هكذا بينه الشارح العضد لكن ظاهر عبارة المص ان حكاية الحال عبارة
عن اسناد حال الى النبي وليس المراد التعبير عنه بلفظ ظاهر في العموم والمص
ذهب الى انها لا يعم فيكون النهي عن غرر خاص والقضاء بشفعة خاصة
لان قولنا فلان فعل كذا يكفي في صدقه اي في صدق هذا القول صدور
الفعل من الفاعل مرة واحدة ولا يحتاج في صدقه الى صدوره عن الفاعل
مرات متعددة ففي صدق النهي يكفي ان يصدر من النبي النهي عن بيع غرر
وقد يستدل عليه بانه يحتمل انه نهى عن غرر خاص وقضى بشفعة خاصة
فظن العموم باجتهاده او سمع صيغة خاصة فتوهم انها للعموم فروى
العموم لذلك والاحتجاج بالمحكي لا الحكاية والعموم في الحكاية لا المحكي
واجيب عنه بان هذا الاحتمال وان كان منقدحًا اي متخيلًا في الذهن
فليس بقادح اي مبطل لانه خلاف الظاهر من علمه وعدالته والظاهر لا
يترك بالاحتمال لان الاحتمال من ضروريات الظاهر فيؤدي الى ترك

كل ظاهر واستدل الخصم على انه يعم بانه عدل عارف باللغة وبالمعنى
فالظاهر انه لا ينقل العموم الا بعد ظهوره وقطعه فانه صادق فيما
رواه من العموم وصدق الراوي يوجب اتباعه اتفاقا قيل لا يخفى
لو كان مقرونا بلفظ كان مثل ان يقول كان رسول الله يفعل ذلك يعم منه
التكرار بحسب العرف فلا يصح ان يقال كان زيد يتهجد اذا تهجد بالليل
مرة **البحث الثالث في التخصيص** وهو اي التخصيص على ما قاله ابو الحسين اخراج
بعض ما يتناوله الخطاب اي عما يتناوله الخطاب ورد عليه ان ما اخرج
لا يكون الخطاب متناولا له فلا يصح اخراج المتناول فاجاب عنه بان المراد
ما يتناوله الخطاب بتقدير عدم المخصص وهو اي التخصيص او المخرج
اما متصل او منفصل لان المخصص اما ان لا يستقل بنفسه بل يكون متعلقا
باللفظ الذي ذكر فيه العام او يستقل والاول المتصل والثاني المنفصل
الاول اي المخصص المتصل خمسة الاول الاستثناء المتصل نحو اكرم
الناس الا الجهال بخلاف الاستثناء المنقطع فانه لا يخصص والثاني
الشرط مثل اكرم الناس ان كانوا علماء والثالث الصفة مثل اكرم الناس
العلماء والرابع الغاية اي النهاية مثل قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل

وقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن والخامس ما ذكره ابن
الحاجب وهو بدل البعض نحو اكرم الناس العلماء منهم وانت تعلم
ان منها ما يخرج المذكور اي يكون ما بعد المخصص مخرجا كالاستثناء
والغاية ومنها ما يخرج غير المذكور كالشرط والصفة والبدل والثاني اي
المخصص المنفصل ينقسم الى قسمين عقلي وسمعي لانه اما ان يتلفظ به ام لا
الثاني العقلي والاول السمعي فالعقلي ما يخصص بالعقل او الحس
اما ما يخصص بالعقل كقوله تعالى الله خالق كل شيء وهو على كل شيء
قدير والعقل قاض بخروج القديم والواجب عنه لاستحالة كونه
مخلوقا مقدورا اما ما يخصص بالحس اي المشاهدة فكقوله تعالى اخبارا
عن بلقيس واوتيت من كل شيء فانها لم تؤت شيئا من الملائكة ولا من
العرش والسمعي ما يخصص بالسمع اي بالكتاب والسنة كقوله تعالى و
الذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة
اشهر وعشرا فانه مخصص بقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن
ان يضعن حملهن ولما كان بين التخصيص والنسخ اشتراك من حيث
ان النسخ تخصيص الحكم ببعض الازمان احتاج الى بيان ما به الامتياز

بينهما فقال والفرق بينه اى بين التخصيص وبين النسخ انه اى التخصيص
لا يصح الا فى الملفوظ اى فيما يتناوله اللفظ لان التخصيص للعام والعام
صفة للفظ عندهم والنسخ لا يشترط فيه ان يكون المنسوخ ملفوظا لانه يصح
الا فيما علم بالدليل ارادته اى انه مراد وان لم يتناوله اللفظ فيجوز ان
يكون النسخ متعلقا بالمعنى ويجوز ان يكون متعلقا بالملفوظ وفيه تامل
لان النسخ على هذا يكون اعم من التخصيص فيجوز ان يكون التخصيص فردا
من النسخ مع انه لا قائل به نعم لو فرق بينهما بان النسخ لا يتعلق الا فيما لم
يعلم انه مراد لم يرد الشبهة وكان حسنا ولانه الا لما ان يصح الا
ويقال وان نسخ الشريعة كشريعة موسى قبلها اى شريعة اخرى كشريعة
نبينا محمد صلى الله عليه وآله جايز بل واقع بخلاف التخصيص فان تخصيص الشريعة
كشريعة اخرى غير جايز ولان النسخ يجب فيه التراخى بحسب الزمان بان
يكون الناسخ متاخرا عن المنسوخ بالزمان دون التخصيص لانه يجوز ان
لا يكون المخصص متاخرا عن العام المخصص واعلم ان هذه الوجوه فرقية
عند المصوبين ان الحق ان مفهوم التخصيص جنس للنسخ ولما يقال له فى
الاصطلاح انه تخصيص واشار اليه بقوله والاستثناء وغيرهما اى

النسخ والاستثناء كالشرط والصفة والغاية فالنسخ تخصيص الحكم
ببعض الازمان او بغيرها من الافراد فالفرق بينهما كالفرق بين العام
الخاص ويصح اطلاق العام وارادة الخاص فالتخصيص جايز لوقوعه
فى الخبر والامر اما ما وقع فى الخبر فهو كقوله تعالى الله خالق كل
شىء ومن الظاهر ان الله تعالى لا يخلق نفسه وكذا افعال العباد لا تكون
مخلوقا له مع دخول كل ذلك تحت كل شىء ومن الظاهر ان الله تعالى
~~لا يخلق نفسه وكذا افعال العباد لا يكون مخلوقا له مع دخول كله~~
تحت كل شىء واما ما وقع فى الامر فهو مثل قوله تعالى اقتلوا
المشركين ومن المعلوم ان بعضهم يجوز عليه المن والفداء ومن
الناس من قال ان التخصيص لا يجوز لانه ان كان فى الاوامر فانه يوهم
البداء والبداء باطل لانه ظهور المصلحة بعد خفائها
ان كان فى الاخبار فانه يوهم الكذب وهما محالان على الله تعالى واجيب
عنه بانه يندفع بالمخصص وذلك لانا اذا علمنا ان اللفظ فى الاصل
يحتمل التخصيص فقيام الدليل على وقوعه مبين للمراد وانما يلزم البداء
او الكذب ان لو كان المخرج مرادا ثم اعلم ان كلام الرازى واتباعه وابن الحاجب

الحاجب يقتضي ان الخلاف في الامر والخبر وليس كذلك بل في الخبر خاصة كذا
صرح به الآمدي وهو مقتضى كلام ابى الحسين في المعتمد والشيخ ابى اسحق في
شرح اللمع وغيرهم وذهب ابو الحسين في بيان الغاية التي ينتهي التخصيص اليها في
الالفاظ الى انه لابد في العام المخصوص سواء كان العام جمعا كالرجال او غير جمع
كمن وما واين من بقاء كثرة اى جمع كثير وفسره ابن الحاجب بانه الذي يقرب من
مدلوله قبل التخصيص ومقتضى هذا ان يكون اكثر من النصف بعد
التخصيص فاذا تحقق التخصيص وجب ان تبقى من العام جمع كثير وقيل يجوز
ان ينتهي التخصيص الى ثلاثة وقيل الى اثنين وقيل الى واحد وقال القفال
انه يجوز ان ينتهي الى اقل المراتب التي يطلق عليها ذلك اللفظ المخصوص مراعاة
لمدلول الصيغة وعلى هذا يجوز التخصيص في الجمع كرجال ونحوه الى ثلاثة لانها
اقل مراتب الجمع على الصحيح وفي غير الجمع كمن وما الى الواحد لانه اقل مراتبه نحو
من يكرمني اكرمه ويريد به شخصا واحدا واختار ابن الحاجب تفصيلا وقال
انه ان كان التخصيص باستثناء او بدل جاز الى واحد نحو عشرة الا تسعة
واشتريت العشرة احدها وان كان بمتصل غيرهما كالصفة والشرط جاز الى اثنين
نحو اكرم الناس العلماء او كانوا علماء وان كان بمنفصل فان كان في محصور قليل جاز

الى اثنين كما تقول قتلت كل زنديق وهم ثلاثة وقد قتلت اثنين منهما
وان كان في غير محصور او في عدد محصور كثير نحو قتلت كل من في المدينة
فلا بد من بقاء جمع يقرب من مدلوله فلا يقال من دخل داري فاكرمه
ويفسر بزيد وعمرو وبكر والمص رحمه الله استدل على مطلوبه بقوله
لقبح اكلت كل الرمان الذي في البيت وقد اكل واحدة وقد كان فيه
الف رمانة فان قلت قوله وقد اكل واحدة يوهم انه لو اكل اثنين او
ثلاثة لا يكون قبيحا مع انه قبيح لعدم بقاء الكثرة قلت هذا القول انما
ذكر على سبيل المثال لا يقال ان المص يمكن ان لا يفسر الكثرة بما فسرها ابن
الحاجب بل يفسرها بما لا ينافي الاثنين وما فوقهما وفي الاستدلال
نظر وهو ان المص يجوز قولهم على عشرة الا تسعة والاستثناء من
المخصصات المتصلة ولم يبق فيه الكثرة **البحث الرابع** في التمسك بالعام
المخصوص اختلفوا في ان العام اذا خص هل يكون حقيقة في الباقي
ام لا فذهب ابن الحاجب وصاحب المنهاج الى انه مجاز مطلقا لانه حقيقة
في الاستغراق فلو كان حقيقة في البعض ايضا لكان مشتركا والمجاز خير
من الاشتراك ونقل امام الحرمين عن جماهير الفقهاء وابن برهان

جماهير الفقهاء انه حقيقه مطلقا لان تناوله الباقى قبل التخصيص كان حقيقه
وذلك التناول باق واجيب عنه بانه انما كان حقيقه اذا كان دالا عليه وعلى
ساير الافراد لا عليه وحده وذهب المص تبعا لابى الحسين البصرى الى التفصيل
هو الحق انه مجاز ان خص بمنفصل عقليا كان المنفصل او نقليا وحقيقه ان كان
المخصص متصلا سوا كان صفة او شرطا او استثنا او غاية واستدل عليه
اما على الاول فبان العام يتناول بالوضع جميع الافراد فاستعماله فى البعض استعمال
فى غير الموضوع له وهو المراد من المجاز واما على الثانى فبان الدال على البعض
فى قولنا جاء الرجال العلماء ليس الرجال فقط حتى يكون مجازا بل الدال عليه من
مجموع الرجال العلماء ولا شبهة فى ان هذه الدلالة بحسب الحقيقه لا بحسب المجاز
وكذلك التخصيص بالاستثناء والشرط والغاية والبدل وفيه نظر لان الكلام
فى العام ولا شبهة انه لا يراد منه جميع الافراد والا لزم الكذب كما ثبت
ان المراد من العام بعضه وتلك المخصصات يكون دليلا على المراد فيكون
مجازا قال بعض الشارحين والصحيح التفصيل الاعلى وجه من الوجوه التى ذكرها
بل من وجه آخر وهو ان يقول ان العام ان كان الجمع المحلى باللام او ما يفيد
فايدته فهو مجاز بعد التخصيص قطعا لما تقدم سوا كان بمتصل او بمنفصل وان

كان الفاظ المجازاة والاستفهام فهو حقيقه بعد التخصيص مطلقا
لانها باسرها موضوعة للقدر المشترك بين ما قبل التخصيص وما بعده
وكلما كان كذلك يكون حقيقه اذا استعمل فى بعض افراده وهو المطلوب
بيان المقدمة الاولى انها لو لم يكن موضوعة للقدر المشترك فاما ان لا
يكون موضوعة اصلا وهو باطل بالاتفاق او يكون موضوعة وح اما
ان يكون موضوعة لجميع الافراد او لبعضها والثانى بط لما تقدم من الدلالة
على عمومها والاول بط لانه لو كان كذلك لم يستحق الواحد الدرهم
بدخول الدار عند قول القايل من دخل دارى فله درهم لكنه يستحق
بالاتفاق والثانى اما ان يكون موضوعا لكل واحد بخصوصه
اولا والاول يستلزم الاشتراك والاصل عدمه وايضا القول بالاشتراك
والعموم مما يتنافيان والثانى هو المط لان كل واحد لا بخصوصيته ليس
الا القدر المشترك بين كل الافراد وهو الذى سماه المحققون الكلى
الطبيعى لا يقال لو كان الموضوع للقدر المشترك مفيدا للعموم لكان
مثل رجل وفرس عاما لانه ايضا موضوع للقدر المشترك بين الافراد
لانا نقول نعم كان يجب ان يكون كذلك لولا التنوين المفيد للخصوصية

لا على وجه اليقين واما الفاظ المجازاة والاستفهام لما خلت عن
التنوين افادت العموم هذا هو تحقيق هذه المسئلة واما المطولات الكلامية
فيها الزيغ الاصوليين قاطبة عن الحق فاوردت التنبيه عليه ارشادا للطالبين
ويجوز التمسك اى الاستدلال به اى بالعام المخصوص ان لم يكن التخصيص
اى المخصص مجملا كان يقول النبى عم اعلموا انّ هذا العام مخصوص ولم
يفصل ففى هذه الصورة لم يجز التمسك به على شيء من الافراد بلا خلاف كما
قال الآمدى وغيره لانه ما من فرد من افراد العام الا ويجوز ان يكون هو
المخرج نعم اذا كان المخصص منفصلا يجوز التمسك به وبهذا اشار بقوله
والا اى وان كان المخصص مجملا فلا يجوز التمسك به وقال عيسى بن ابان
وابو ثور لا يجوز مطلقا وقال الكرخى لا يجوز ان كان التخصيص متصلا
ولا يجوز ان كان التخصيص منفصلا واستدل المص بقوله لان كونه (اى العام المخصوص)
حجة فى الآخر بعض موارده اى فى بعض افراده لا يتوقف على كونه حجة
فى الآخر والا اى وان كان كونه حجة فى بعض الموارد متوقفا على كونه حجة فى
الآخر دار ان كان التوقف من كل واحد من الجانبين ولزم الترجيح من
غير مرجح ان كان التوقف من جانب واحد ان قيل يجوز ان يكون كونه حجة

فى بعض الموارد موقوفا على كونه حجة فى الجميع قلنا يلزم على هذا التقدير
ايضا دور لان كونه حجة فى الجميع موقوف على كونه حجة فى البعض فلو كان
حجة فى البعض موقوفا على كونه حجة فى الجميع يلزم الدور فاذا خرج العام
بسبب المخصص عن كونه حجة فى بعض الموارد لم يخرج من كونه حجة فى
البعض الآخر فثبت جواز الاستدلال بالعام المخصص ورده صاحب
التفصيل عليه بان قوله ان كونه حجة فى بعض موارده الخ ان اراد به التوقف
السبقى فلا يلزم من عدمه جواز وجود الدلالة بعد اخراج البعض فانه
يجوز ان يكون دلالته على البعض مستلزمة لدلالته على البعض مستلزمة
لدلالته على البعض الآخر وبالعكس لجواز التلازم من الجانبين كالبنوة
والابوة وغيرهما من المتضايفين وان اراد به التوقف المعى فلا استحالة
فيه لان اكثر العمومات مخصوصة حتى قال بعضهم ما من عام الا وقد خص
قوله تعالى والله بكل شيء عليما مع احتجاج العلماء كافة بها اى بالعمومات المخصوصة
ولم يزل العلماء يتمسكون بها من غير انكار لاحد عليهم وذلك اجماع على
التمسك بالعام المخصوص **المبحث الخامس** فى الاستثناء وهو اى الاستثناء
والمراد منه الاستثناء المتصل لان التعريف لا يشمل الاستثناء المنقطع

86 لان الاستثناء الحقيقي هو الاستثناء المتصل اخراج بعض
مدلول الجملة سواء كانت تلك الجملة ذى اجزاء كقولهم اشتريت العبد
الا نصفه او ذى افراد كقولهم جاءنى القوم الا زيدا منها اى من الجملة
بلفظه الا وقد قيدها بعضهم بغير الصفة ولا حاجة اليه لان الا غير الصفة
لا يكون مخرجا لشئ او ما يقوم مقامها اى مقام الا كلفظة غير وسوى و
سواء وعدا وحاشا وخلا وليس ولا يكون وفى هذا الحد نظر لانه ان كان
المراد بقوله او ما يقوم مقامها هو ما يقوم مقامها فى الاخراج لدخل فى
الاستثناء ساير المخصصات فان كل واحد منها مخرج وان كان المراد
ما يقوم مقامها فى الاخراج لكن المراد من الاخراج هو اخراج المذكور معه
فخرجتا الصفة والشرط لكن يبقى الغاية فالاولى ان يقال ان المراد بما يقوم
مقامها هو الالفاظ المشهورة فلا يرد النقض ويجب اتصاله اى الاستثناء
بالمستثنى منه عادة اى اتصالا عاديا لا حقيقيا ودليله اجماع ادباء العلماء
واتفاق اهل اللغة ولا يضر القطع بتنفس وسعال ولذلك البعد المتعلق
بطول الكلام المستثنى منه فانه يعد فى العادة متصلا وروى عن ابن عباس
انه يصح الاستثناء وان طال الزمان شهرا وقيل لا يجب الاتصال لفظا بل يجوز

[illegible] ويمكن ان يقال ان المراد بما يقوم مقامها [illegible]

الاتصال بالنية وان لم يتلفظ به كالتخصيص بغير الاستثناء وحمل بعضهم
مذهب ابن عباس على هذا حتى لو قال بعد شهر اردت الا كذا سمع منه
ذلك لان هذا الحمل بعيد ولو حمل على ظاهر قوله وهو جوازه مطلقا
نواه ام لا لكان بعيدا جدا وقيل يصح الانفصال فى كتاب الله خاصة
وقد يستدل على عدم جواز الانفصال فى الاستثناء بانه لو صح انفصال
الاستثناء لما قال صلى الله عليه وآله من حلف عن شئ ثم راى غيره خيرا
فليعمل به وليكفر عن يمينه فلم يوجب التكفير معينا بل قال فليستثن او
يكفر واوجب احدهما لا بعينه لانه لا حنث بالاستثناء مع كونه
اسهل فكان ذكره اولى واذا لم يذكره معينا فلا اقل ان يخير بينهما لعدم
وجوب شئ منهما معينا وكذا جميع الاقرارات والطلاق والعتق كان
ينبغى ان يستثنى منها نفيا لاحكامها باسهل طرق والاجماع بخلافه كان
كيف ولو صح لقال به احد ولم يقل كيف ونحن نعلم قطعا انه لو قال على
عشرة وقال بعد شهر الا ثلاثة لم يعد مستقيما وحكم عليه بانه لغو فيه
نظر لانه يمكن ان يكون المراد هو انه لم يبق فى الحلف استثناء الحنث فليكفر
عن يمينه ولهذا لم يذكر الاستثناء وهو اى الاستثناء المطلق و[illegible]

لا يرجع الى الاستثناء المعرّف لان المعرّف هو الاستثناء المتصل و
ينبغي ان يعرف الاستثناء المطلق ثم يقسم الى القسمين فنقول قسمان الاول حقيقة
وهو الاستثناء من الجنس اي من جنس المستثنى منه كقولنا جاءني القوم الا
زيدا فيسمى بالاستثناء المتصل وانما كانت حقيقة لان كلمة الا وضعت لكون
مخرجا فالاستثناء من الجنس يكون مخرجا الا من غير الجنس والثاني مجاز وهو
الاستثناء من غيره اي من غير الجنس كقولنا جاءني القوم الا حمارا وشرطه
اي شرط الاستثناء عدم الاستغراق اي لا يجوز ان يكون المستثنى بعين
المستثنى منه او اكثر فلا يجوز ان يقال جاءني ثلاثة الا ثلاثة او الا اربعة
وعلى هذا يجوز ان يكون المستثنى اكثر من الباقي اعلم انه لا يصح استثناء
المساوي للباقي بعد الاستثناء اعني نصف المستثنى منه حتى يبقى النصف
واستثناء الاكثر حتى يبقى اقل من النصف وقالت الحنابلة والقاضي منهما
فيجب ان يبقى اكثر من النصف وقيل منهما اذا كان العدد صريحا فيجوز عشرة
الا اربعة ولا يجوز عشرة الا خمسة او ستة بخلاف ما لم يكن صريحا فيجوز
اكرم بني تميم الا الجهال وهم الف والعالم فيهم واحد واستدل ابن الحاجب
عليه بانه لو قال عشرة الا تسعة لم يلزمه الا واحد بالاجماع فلو لم يكن استثناء

الاكثر جائزا لامتنع الاتفاق عليه وبانه يصح ان يقال كلكم جائع الا من اطعمته
ولما لم يعلم الاكثر وبانه وقع في القرآن استثناء الاكثر بدليل قوله تعالى
إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ ومن
ههنا بيانية لان الغاوين كلهم متبعوه فاستثنى الغاوين وهم اكثر من
غيرهم بدليل وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ ودل على ان الاكثر
ليس بمؤمن وكل من ليس بمؤمن غاو ينتج ان الاكثر غاو فح يلزم جواز الاستثناء
المساوي بالطريق الاولى لانه اقرب وفي الدليل الاخير نظر لعدم تكرار
الحد الاوسط لان الصغرى ان كانت معدولة فممنوع ولم يلزم من الادلة
الا السالبة لا المعدولة وان كانت سالبة فهو مسلم لكن ح يكون المؤمن
محمولا في الصغرى وليس بمؤمن موضوعا في الكبرى فلم يتكرر الحد الاوسط
وايضا ان قوله تعالى وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ انما
يدل على ان الاكثر من الذين بعث اليهم النبي صلى الله عليه وآله وسلم
الموجودون من حين بعثه الى حين قيام الساعة والالف واللام في
الناس للعهد وح فلا يلزم من كون الغاوين اكثر من هذه الطائفة ان يكونوا
اكثر بالنسبة الى كل الطوائف من لدن آدم الى قيام الساعة واذا ورد الا

عقيب الاثبات كقوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما اما اذا
النفي اجماعا فيكون ما بعد الاستثناء منفيا واذا ورد عقيب النفي
افاد الاثبات نحو ما قام احد الا زيدا وهو مذهب الشافعي خلافا لابي حنيفه
فانه قال لا يفيد الاثبات بل يدل على اخراجه من المحكوم عليه وح فلا يلزم
منه الحكم بالقيام اما من جهة اللفظ فلعدم دلالة اللفظ عليه واما من
جهة المعنى فلان الاصل عدمه بخلاف الاستثناء من الاثبات فان ما بعد
الاستثناء يكون منفيا لا من حيث ان اللفظ يدل عليه بل من حيث انه
لما كان مسكوتا عنه والاصل هو النفي حكمنا به واختار الرازي في المعالم
مذهب ابي حنيفه وفي المحصول والمنتخب مذهب الشافعي وايضا استدل ابو حنيفه
بان قولكم ليس لزيد علي عشرة الا خمسة استثناء من النفي وليس باثبات اذ
لا يثبت بهذا القول شيء على القائل لانا ننقل من اهل العربية انه كذلك
وهو المستدل فاثبات مدلولات الالفاظ وايضا انه لو لم يكن كذلك لم
يكن قولنا لا اله الا الله موجبا لثبوت الالهية له تعالى بل النفي الالهية
من غيره والاجماع اي اجماع المسلمين دال على تمام الاسلام اي اسلام من قال
لا اله الا الله بعد تمام هذا اللفظ وفيه نظر لانه يمكن ان يقال لا ثبوت

الالهية له تعالى امر عقلي مقرر في العقول فالمقصود الحقيقي نفي الشريك
واذا تعدد الاستثناء اي المستثنى مع اتحاد الجملة فان كان بحرف العطف
اي عطف بعضها على البعض كقولك له علي عشرة الا ثلاثة والا اثنين كان
الجميع راجعا الى المستثنى منه وكذلك اذا تكرر العطف بدون تكرار
الكلمة الا كما يقال له علي عشرة الا ثلاثة واثنين وان كان تعدد الاستثناء
بغيره اي بغير العطف فكذلك كان الجميع راجعا الى المستثنى منه ان كان
الثاني اي المستثنى المتاخر سواء كان ثانيا او ثالثا او رابعا اكثر من
الاستثناء الاول كقولك له علي عشرة الا ثلاثة الا اربعة او كان
الثاني مساويا للاول كقولك له علي عشرة الا ثلاثة الا ثلاثة ويحتمل
ايضا ان يكون الا ثلاثة تاكيدا للاول اي وان لم يكن الثاني اكثر من
الاول ولا مساويا له بل يكون الثاني اقل من الاول كقولك له علي
عشرة الا ثلاثة الا اثنين عاد الاستثناء الثاني الى الاستثناء
الاول فيكون قولك الا اثنين استثناء من قولك الا ثلاثة لا من
عشرة لقربه اي لقرب الثاني الى الاول ولقرب الاول الى الثاني فيكون
الاقرب اولى من الابعد لا يقال انه يجوز ان يعود اليهما لانا نقول

يلزم اجتماع النفي والاثبات في الاستثناء الثاني لانه من حيث انه
مستثنى من الاثبات يكون نفيا ومن حيث انه مستثنى من النفي يكون اثباتا
واذا ورد الاستثناء عقيب الجملتين او الجمل اختص الاستثناء بالاخيرة
اي بالجملة الاخيرة وهو مختار ابي حنيفة وقال الشافعي يعود الى الجميع اي
كل واحدة من الجمل لكن بشرطين احدهما ان يكون الجمل معطوفة كما صرح به
الآمدي وابن الحاجب وغيرهما والثاني ان يكون المعطوف بالواو خاصة
كما صرح به ايضا الآمدي وابن الحاجب وامام الحرمين في النهاية واستدل
الشافعي عليه بان الاصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في جميع المتعلقات
كالحال والشرط والصفة والظرف والجار والمجرور مثاله اكرم بني مضر و اكرم
بني ربيعة محتاجين او المحتاجين وان كانوا محتاجين او عند زيد او يوم الجمعة
فيجب ان يكون الاستثناء ايضا كذلك والجامع عدم الاستقلال وقال السيد
المرتضى من الشيعة بالاشتراك فيتوقف على ظهور القرينة لانه قد ورد
عوده للكل في قوله تعالى اُولٰئِكَ جَزَاؤُهُمْ اَنَّ عَلَيْهِمْ لَعْنَةَ اللّٰهِ وَ
الْمَلٰئِكَةِ وَالنَّاسِ اَجْمَعِينَ خَالِدِينَ فِيهَا لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ الْعَذَابُ
وَلَا هُمْ يُنْظَرُونَ اِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وورد ايضا عوده الى الاخيرة في قوله تعالى

اِنَّ اللّٰهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَنْ لَمْ
يَطْعَمْهُ فَاِنَّهُ مِنِّي اِلَّا مَنِ اغْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ والاصل في
الاستعمال الحقيقة فيكون مشتركا قلنا انه اي الاستثناء على
خلاف الاصل لان الاصل اجراء العام على عمومه فترك العمل به
اي بذلك الاصل وعملنا على خلاف الاصل في الجملة الاخيرة وحكمنا
بان الاستثناء متعلق بالجملة الاخيرة فبقي لدفع محذور الحنفية
لئلا يلزم ان يكون الاستثناء ضائعا حشوا لحصول القرب المرجح
لتخصيص الاستثناء بالجملة الاخيرة فبقي الباقي على الاصل الذي هو
العموم ولان الاستثناء اذا وقع عقيب مثله اي عقيب استثناء اخر كان
الاستثناء الثاني اقل من الاستثناء الاول فلا شك ان الاستثناء
الثاني يعود اليه اي الاستثناء الاول لا الى المستثنى منه فيكون الاستثناء
متعلقا بالاخيرة فيجب ان يكون فيما نحن فيه ايضا كذلك قياسا عليه ولان
الظاهر عدم الانتقال من الجملة الى جملة اخرى قبل استيفائها فالانتقال
من الجملة الى الاخرى من دون الاستثناء يدل على تمام الجملة الاولى
كما ان السكوت بعد الجملة يدل على تمامها قال الشارح العضد قال ابو الحسين

البصري ان تبين استقلال الثانية من الاولى بالاضراب بان يختلفا نوعًا
او اسمًا مع انه ليس فيها الاسم الثاني ضمير الاسم الاول او يختلفا حكمًا مع ان
الجملتين في الاقسام الثلاثة غير مشتركة في غرض وظهور الاضراب باربعة اقسام
غرضهم
الاول ان يختلفا نوعًا مثل اكرم بني تميم والنحاة هم العراقيون الا ذيابًا فان
احدهما امر والاخر خبر الثاني ان يختلفا اسمًا لا حكمًا اكرم بني تميم وربيعة
الا ذيابًا الثالث ان يختلفا حكمًا لا اسمًا اكرم بني تميم واستاجر بني تميم الا
ذيابًا الرابع ان يختلفا اسمًا وحكمًا اكرم بني تميم واستاجر بني ربيعة الا ذيابًا
وعدم ظهور الاضراب بوجهين احدهما بان يكون الاسم الثاني ضميرًا للاول
لتحدا نوعًا وحكمًا او اختلفا فيهما او في احدهما نحو اكرم بني تميم واستاجرهم
او اكرم بني تميم وهم طوال ثانيهما ان يشتركا في غرض نحو اكرم بني تميم
واخلع عليهم او وهم مقربون فان الغرض هو التعظيم فيهما ومنه قوله تعالى
فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ
الْفَاسِقُونَ اختلفا حكمًا ونوعًا والثاني ضمير الاول والغرض واحد
وهو الاهانة والانتقام والمختار ان ظهر الانقطاع للاخيرة عما قبلها
بامارة فللاخيرة وان ظهر الاتصال فللجميع وان لم يظهر احدهما وجب التوقف

المبحث السادس في الشرط والصفة والغاية الشرط في اللغة العلامة
وفي الاصطلاح ما يتوقف عليه تاثير المؤثر ويفهم منه انه لا يتوقف
ذات المؤثر عليه فيخرج جزء السبب وتقييده صاحب المنهاج بقوله
لا وجوده ليخرج واعترض عليه بانه غير منعكس لان الحيوة شرط في العلم
القديم ولا يتصور هنالك تاثير المؤثر اذ المحوج الى المؤثر هو الحدوث
لم لا يجوز ان يكون هو الامكان وله اي وللشرط صيغتان الاولى
ان ويختص استعماله بالمحتمل اي بما يحتمل وقوعه ويحتمل عدم وقوعه
ويحصله المشكوك فيه والثانية اذا وهي لا يختص بالمحتمل بل تدخل
عليه اي على المحتمل وعلى المحقق كقولك انت طالق اذا طلعت الشمس
ويعلم ذلك من النص من اجل اللسان واذا تعقب الشرط الجمل المتعددة
كقولك اعط الفقهاء واكرم الادباء واخلع المتكلمين ان دخلوا
الدار رجع الشرط الى الجميع لا الى الجملة الاخيرة وهو مذهب ابي حنيفة
والشافعي في هذه المسئلة مذهبهما واحد ففرق ابو حنيفة بين الشرط
والاستثناء حيث جعل الشرط للجميع والاستثناء للاخيرة قيل وجه الفرق
ان الشرط مقدم معنى فيقع الجميع في حيز الجزاء بخلاف الاستثناء واجيب

٩١

بان هذا لا يصلح فان ثمّا لانه انما يقدر تقديره على ما يرجع اليه سواء كان
هو الجميع او الاخيرة وقيل القائل بعض الادباء يختص الشرط بالاخيرة
اى بالجملة الاخيرة والمرجح هو القرب واعلم انه لا نزاع فى جواز تقديم
الشرط وتاخيره لكن الخلاف فى انه هل يكون تقديره اولى ام لا فالمصنف قال
الاولى اى الاحسن تقديره اى تقديم الشرط على الجزاء لفظا كقولك ان
دخلت الدار اكرمك وان جاز تاخيره لفظا كقولك اكرمك ان دخلت الدار
خلافا للفراء والغزالى فانهما قالا التاخير اولى والدليل عليه ان الشرط
مقدم طبعا فالاولى تقديمه طبعا ليوافق الوضع الطبع قال الشارح
العضد قياس الشرط ان يكون صدر الجملتين مقدما عليهما ليعلم فى
اول الامر انه من اى نوع من الكلام كما فى الاستفهام والتمنى وغير ذلك
ولهذا قيل فى نحو اكرمك ان دخلت الدار ان الجزاء محذوف والمقدم
خبر تقديره اكرمك ان دخلت الدار اكرمك والقرينة على الحذف هى
الخبر ثم اورد عليه انه ان اراد به انه ليس بجزاء لفظا فمسلم والا يلزم
وان ارادوا به انه ليس بجزاء لفظا ومعنى فهو ممنوع لانه لا يدل الا على ان
الاكرام معلق بالدخول فى الدار واما الصفة من المخصصات المتصلة فان

كانت عقيب جملة واحدة عادت الصفة اليها اى الى الجملة الواحدة
ومثل له بعض الشارحين بقوله فتحرير رقبة مؤمنة وهذا التمثيل
غير مطابق للواقع لان هذا من باب تقييد المطلق لا من باب تخصيص العموم
لان رقبة غير عامة لكونها نكرة فى سياق الاثبات وان كانت الصفة
عقيب اكثر من جملة واحدة سواء كان جملتين او جملا متعددة فان
تعلقت احديهما اى احدى الجملتين بالاخرى بان يكون الموصوف
مشتركا فى حكم واحد عادت الصفة اليهما اى الى الجملتين معا كقولك
اكرم العرب والعجم المؤمنين فان المؤمنين يكون صفة للعرب
والعجم والا اى وان لم يتعلق احديهما بالاخرى فالاقرب عودها اى
عود الصفة الى الجملة الاخيرة كقولك اكرم العلماء وجالس الفقهاء
الزهاد فان الزهاد يكون صفة للفقهاء فقط لكونه اقرب الا ان
يكون هناك قرينة دالة على عودها الى الجميع فيجب عودها الى
الجميع واما الغاية من المخصصات المتصلة فهى نهاية الشئ الاولى ان
يقال اما الغاية فهى النهاية بحذف الشئ او يقال واما غاية الشئ فهى
نهاية الشئ وصيغتها اى صيغة الغاية حتى كقوله تعالى ولا تقربوهن

حتى يطهرن وإلى كقوله تعالى ثم أتموا الصيام إلى الليل والحكم فيما
بعدها اى ما بعد صيغة الغاية مخالف لحكم ما قبلها اى ما قبل صيغة
الغاية ان كانت الغاية منفصلة عن ذى الغاية بمنفصل محسوس كقوله
تعالى واتموا الصيام الى الليل والا اى وان لم يكن منفصلة بمنفصل محسوس
فلا يكون الحكم فيما بعدها مخالفا لحكم ما قبلها بل يكون موافقا البتة
كقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق واستدل عليه
بانه لما كانت غير منفصلة حسا فتخصيص بعض المرافق دون البعض الآخر
ترجيحا من غير مرجح واعلم ان محققى الادباء قالوا ان الظاهر ان ما بعد
حتى يدخل فى حكم ما قبلها وما بعد الى لا يدخل البحث الثانى فى التخصيص
بالادلة المنفصلة اى التى يستقل بنفسه اى لا يحتاج فى ثبوته الى ذكر لفظ
العام معه والادلة المنفصلة قسمان عقلى ونقلى اما التخصيص بالعقل فكقوله
تعالى خالق كل شىء فان العقل قاض بخروج القديم الواجب عنه لاستحالة
كونه مخلوقا وقوله تعالى اخبارا عن بلقيس واوتيت من كل شىء فانها لم
تؤت شيئا من الملائكة ولا من العرش وجعل صاحب المنهاج هذه
الاية الاخيرة مثالا للتخصيص بالحس وقد اعترض عليه بان الملائكة

والكرسى والعرش ونحو ذلك وان كنا نقطع بعدم دخوله لكنه
لا يشاهد بالحس ولا يخفى عليك ان بعضهم انكر التخصيص بالعقل قائلا
اولا لو كان مثل ذلك تخصيصا لصحت ارادة العموم لغة واللازم باطل
لانه لا يفهم فى اللغة من قولنا خالق كل شىء الا غير نفسه واجيب عنه
بانا لا نم ان كل شىء لا يحتمله بل يحتمله فى اللغة لكن المخلوقية مانعة من ارادة
الجميع والعقل هو القاضى بذلك المنع ولا معنى للتخصيص عقلا الا هذا
وثانيا بانه لو جاز التخصيص بالعقل لجاز النسخ ايضا به لانه بيان مثله
واللازم منتف بالاجماع واجيب عنه بمنع الملازمة لان النسخ اما بيان
مدة الحكم واما رفع الحكم على اختلاف التفسيرين وكلاهما محجوب عن نظر
العقل بخلاف التخصيص واما التخصيص بالنقل فله اقسام احدها
تخصيص الكتاب بالكتاب اى القرآن فهو جائز سواء علم تقدم العام او تقدم
الخاص او جهل التاريخ خلافا للظاهرية اى لبعض الظاهرية فانهم منعوه
مطلقا بانهم لو كان مخصصا كان مبينا والحال ان المبين هو النبى لقوله
تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم وعورض بقوله تعالى ونزلنا عليك
الكتاب تبيانا لكل شىء وفصل ابو حنيفة والقاضى امام الحرمين فقالا

إن علم التاريخ فالخاص ان كان متاخرا خصص العام وان كان متقدما فلا
بل كان العام ناسخا للخاص وان جهل التاريخ تساقطا لاحتمال بطلان حكم الخاص
لتأخر العام وثبوت حكمه لتقدمه عليه فيتوقف في مورد الخاص ويطلب فيه
دليل آخر واستدل المص على ان تخصيص الكتاب بالكتاب جائز بانه لو لم يقع
لم يجز وقد وقع كثيرا كقوله تعالى وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ مع
قوله وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ فان الثانية مخصصة
لها بما عدا الحامل والا فلا يكون الآية الاولى شاملة للحامل حتى يكون
مخصصة بالآية الثانية لانتفاء شرطه حكمها وهو حصول القرء آن قيل على تقدير
كونها شاملة للحامل لا نسلم انها خصصت بالآية الثانية لم لا يجوز ان يكون
بعضها منسوخة بالآية الثانية قلنا هذا لا يضرنا لانه اذا ثبت نسخ الكتاب
بالكتاب ثبت تخصيصه به ايضا لعدم القايل بالفرق والثاني تخصيصه
اي تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة جايز بل واقع خلافا لبعض الشافعية
قال بعض الشارحين ولم اعرف فيه خلافا وقد نقل كلام الشيخ رحمه الله ههنا
حيث ذكر الخلاف واستدل على الجواز بانه لو لم يجز لم يقع وقد وقع كقوله
عليه السلم القاتل لا يرث في تخصيص قوله يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ

[illegible]

لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ فان هذه الاية مخصوصة بالحديث
لان الولد القاتل لابيه لا حظ له في الميراث وكتخصيص آية الجلد في
قوله الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ برجم
المحصن اي برجمه عليه السلم المحصن الزاني وفيه نظر اما في الاول
فلان الحديث غير متواتر اتفاقا وقد ذكره ابن الحاجب مثالا لتخصيص
الكتاب بالآحاد وصاحب المنهاج مثالا لتخصيص الكتاب بالسنة
واما الثاني فلانه يجوز ان يكون مخصصة بالآية التي تركت تلاوتها
ونسخت لكن بقي حكمها وهي قوله تعالى وَالشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ إِذَا زَنَيَا
فَارْجُمُوهُمَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ فان هذا كان قرآنا لكن
نسخت تلاوته فقط فيجوز ان يكون التخصيص بها لا بالسنة فان
المراد بالشيخ والشيخة انما هو الثيب والثيبة ولا يخفى عليك ان
الاول مثال لتخصيص الكتاب بالسنة القولية والثاني مثال لتخصيص
الكتاب بالسنة الفعلية والثالث تخصيصه اي تخصيص الكتاب وكذا
السنة بالاجماع وهو جايز بدليل الوقوع للاجماع على تخصيص العبد
آية الميراث فان آية الميراث شاملة للعبد وغيره لكن اخرج العبد منها

بالاجماع وللاجماع على تخصيص العبد من آية الجلد فان آية القذف توجب
ثمانين جلدة للحر والعبد واوجبوا على العبد وكذا الامة نصف الثمانين
للاجماع الرابع تخصيصه اى تخصيص الكتاب بفعله اى بفعل النبى عليه السلم
اذا فعل الرسول فعلا يخالف حكم خطاب عام مثل ان يقول كشف الفخذ
حرام على كل مسلم ثم يفعل ذلك فلا شك ان فعله يكون مخصصا فى حق
نفسه ان كان الحكم متناولا له ولم يثبت التأسى ويكون مخصصا فى حق
نفسه وفى حق غيره معا ان كان الحكم عاما متناولا له اى النبى وثبت ان حكم
غيره اى غير النبى مثل حكمه اى حكم النبى مطلقا او فى تلك الواقعة المخصوصة
وان كان حكم العام غير متناول له اى النبى كان العام مخصوصا فى حق غيره اى
غير النبى ان ثبت ان حكم غيره مثل حكمه ففعله عليه السلم بانضمام ذلك
الدليل وهو ان حكم غيره حكم نفسه يخصص العام فى حق غير النبى والا
اى وان لم يثبت ان حكم غيره كحكمه ولا يكون العام ايضا متناولا له فلا
يكون فعله عليه السلم مخصصا البتة الخامس تخصيصه اى تخصيص الكتاب
بخبر الواحد جائز وبه قال الشافعى ومالك وحنيفه وحنبل وقال الكرخى
انما يجوز اذا كان العام قبله قد خص بدليل منفصل وقال عيسى بن ابان

انما يجوز ان كان العام قد خص بدليل عقلى قطعى متصلا والقاضى
ابو بكر توقف بمعنى انه لا يدرى ايجوز ام لا لانهما اى الكتاب و
خبر الواحد دليلان تعارضا لان خبر الواحد عند المصـ دليل قـ لا
يجوز العمل بهما معا لان المفروض تعارضهما ولا يجوز تركهما
بالكلية لان الدليل يجب ان يعمل بمقتضاه فتعين ان يعمل باحدهما فـ لا
يجوز تقديم العام اذ يلزم الغاء الخاص بالكلية فيتعين تقديم الاخص على
الاعم جمعا بين الدليلين اذ عند تقديم الاخص لا يلزم الغاء الاعم
بالكلية فيكون تقديم الاخص اولى وقد وقع تخصيص الكتاب بخبر الواحد
كما فى تخصيص قوله تعالى اقتلوا المشركين فانه شامل للمجوس ايضا لكن
الصحابة خصصوها بقوله عليه السلم سنوا بهم اى بالمجوس سنة اهل الكتاب
فان هذا الحديث رواه عبد الرحمن بن عوف وهو خبر الواحد اعترض
عليه بانهم ان اجمعوا على خروج ما ذكرتم من عموم النص فالمخصص هو
الاجماع لا خبر الواحد والا فلا نسلم التخصيص اذ لا دليل عليه اذ لا
يتصور عنه دليل سوى الاجماع والمفروض عدمه واجيب عنه بانهم
اجمعوا على التخصص بالاجماع بل بخبر الواحد ودليل التخصيص الاجماع

95

المتواتر لا بخبر م

وفيه نظر لانه يجوز ان يكون ذلك الخبر متواترا عند الصحابة وصار
بالنسبة الينا خبرا واحدا فكان تخصيصه بالخبر الواحد اللهم الا ان
يقال ان كونه متواترا خلاف الظاهر والسيد المرتضى منع من ذلك اى من
تخصيص الكتاب بخبر الواحد لان خبر الواحد ليس بحجة عنده اى عند السيد
المرتضى فلا يكون ح معارضا للعام حتى يخصصه فيترك الخاص بالكلية
السادس لا يجوز تخصيصه اى الكتاب وكذا السنة بالقياس خلافا لابى
حنيفه والشافعى ومالك وابى الحسين البصرى والاشعرى فانهم قالوا
بالجواز لان القياس عندنا باطل على ما يأتى فلا يعمل بمقتضاه فكيف اذا
عارض القرآن فبالطريق الاولى لا يعمل به ح وفيه نظر لان القياس
عندنا باطل المنصوص العلة لا يكون باطلا عند المص فح يلزم جواز تخصيص
الكتاب بالقياس المنصوص العلة اعلم ان المص ينبغى ان لا يذكر القياس
ههنا لان الكلام فى ذكر التخصيص بالنقل والقياس خارج عنه السابع
يجوز تخصيص السنة المتواترة بمثلها اى بالسنة المتواترة لان العمل بهما
اى بالسنتين المتواترتين وكذا تركهما وكذا العمل بالعام وترك الخاص باطل
اما بطلان العمل بهما فلانه يلزم اجتماع الضدين واما بطلان تركهما فلانه